ANDREI PLEŞU: născut la 23 august 1948, în Bucureşti. Absolvent al Facultăţii de Arte Plastice, secţia de istoria şi teoria artei. Doctoratul în istoria artei la Universitatea Bucureşti, cu teza *Sentimentul naturii în cultura europeană.* Lector universitar la Academia de Arte Plastice, Bucureşti (cursuri de istorie şi critică a artei moderne româneşti) (1980-1982). Profesor universitar de filozofie a religiilor, Facultatea de Filozofie, Universitatea Bucureşti (1991-1997). Fondator şi director al săptămînalului de cultură *Dilema* (1993). Fondator şi preşedinte al Fundaţiei Noua Europă şi Rectorul Colegiului Noua Europă (1994). Membru al *World Academy ofArt and Science* (1997). Membru al *Academie Internationale de Philosophie de l'Art,* Geneva, Elveţia (1999). Dr. phil. honoris causa al Universităţii *Albert-Ludwig* din Freiburg-im-Breisgau, Germania (2000) şi al Universităţii *Humboldt* din Berlin, Germania (2001). *Commandeur des Arts et des Lettres,* Paris, Franţa (1990). *New Europe Prize for Higher Educatwn and Research* la Berlin, acordat de *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences,* Stanford, *Institute for Advanced Study,* Princeton, *National Humanities Center,* Research Triangle Park, North Carolina; *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences* (MAS), Wassenaar; *Swedish Collegiumfor Advanced Study in the Social Sciences* (SCASSS), Uppsala şi *Wissenschaftskolleg zu Berlin* (1993). Premiul Academiei Brandenburgice de Ştiinţe din Berlin, Germania (1996). *Ordre naţional de la Legion d'Honneur* al Franţei (în martie în gradul de *Commandeur* şi în decembrie în gradul de *Grand Officier)* (1999) etc. SCRIERI: *Călătorie în lumea formelor* (eseuri de istorie şi teorie a artei), Meridiane, Bucureşti, 1974; *Pitoresc şi melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană,* Univers, Bucureşti, 1980; reeditare Humanitas, 1992, 2003; *Francesco Guardi,* Meridiane, Bucureşti, 1981; *Ochiul şi lucrurile* (eseuri), Meridiane, Bucureşti, 1986; *Minima moralia* (elemente pentru o etică a intervalului), Cartea Românească, Bucureşti, 1988; reeditare Humanitas, 1994,2002 (trad.: franceză, L'Herne, Paris, 1990; germană, Deuticke, 1992; suedeză, Dualis, Ludvika, 1995, maghiară, Tinivâr, Cluj, 2000; împreună cu fragmente din *Limba*

păsărilor, Jelenkor Kiado, Pecs, 2000; slovacă, Kalligram, Bratislava, 2001); *Jurnalul de la Tescani,* Humanitas, Bucureşti, 1993 (trad.: germană, Ter-tium, Stuttgart, 1999; maghiară, Koinonia, Budapesta, 2000); *Limba păsărilor,* Humanitas, Bucureşti, 1994; *Chipuri şi măşti ale tranziţiei,* Humanitas, Bucureşti, 1996; *Eliten - Ost und West,* Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001, precum şi numeroase studii şi articole în reviste româneşti şi străine.

Andrei Pleşu Despre îngeri

HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Vigneta din colontitlu HORIA BERNEA

Prietenului meu Horia Bernea,
unul din cei foarte puţini
cu care puteam sta de vorbă despre îngeri

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României PLEŞU, ANDREI
Despre îngeri / Andrei Pleşu. - Bucureşti: Humanitas, 2003
ISBN 973-50-0577-8
235.1
© HUMANITAS, 2003
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Sector 1 Bucureşti-România, Tel.: (401) 222 85 46, Fax (401) 222 36 32 www.humanitas.ro •
www.librariilehumanitas.ro Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ, tel./fax: (021) 222 90 61
ISBN 973-50-0577-8

CUVÎNT ÎNAINTE

Proiectul unei cărţi despre îngeri a apărut înainte de 1989, cînd accesul la o bibliografie consistentă era mai mult decît dificil, iar perspectiva unei publicări - improbabilă. Interesul pentru subiect se născuse pe două niveluri: mai întîi, mi se părea că în ciuda „farmecului" şi a relevanţei sale teologice, el nu se bucura, în mod suficient, de atenţia dogmaticii contemporane; apoi, după ce, în *Minima moralia,* încercasem o „etică a intervalului", simţeam că, îngerii sînt, în plan ontologic, reflexul firesc al spaţiilor intermediare.Îmi puteam imagina deci o trilogie a intervalului, conţinînd o primă parte de etică, o a doua de angelologie şi o a treia privitoare la problematica parcursului spiritual, a „căii". Abia în 1992, ca oaspete, pentru şase luni, la Wis-senschaftskolleg zu Berlin (unde a trebuit să produc o conferinţă despre îngeri[1]), am reuşit să consult o sumedenie de lucrări esenţiale, de care nu mă putusem apropia pînă atunci, dar am constatat că tema în sine rămăsese oarecum exotică. Între timp, lucrurile s-au schimbat. Îngerii au devenit un su-

[1] Am reprodus textul conferinţei („îngerii. Elemente pentru o teorie a proximităţii") în volumul de faţă (vezi Addenda, pp. 253-280), pentru a consemna, astfel, prima formulare articulată pe care am dat-o subiectului, acum 11 ani.

biect la modă. Peste tot în lume, se fac despre ei filme, se organizează expoziţii şi se scriu cărţi. Cînd, în primăvara lui 2003, am putut profita din nou de formidabilele servicii ale bibliotecilor berlineze, m-am văzut confruntat cu o explozie bibliografică aproape descurajantă. începusem să lucrez într-o atmosferă de izolare şi perfectă „gratuitate", pentru ca, în final, să mă trezesc înconjurat de o uriaşă hărnicie filologică, sau de vioaie discursuri mondene. Evident, o anumită imagerie dulceagă, de prost gust, precum şi o abundenţă inflaţionară de cărţulii „edificatoare", „tratatele" pioase *(Traktătchen* - le spunea Heinz Kiihn încă din 1947), apăruseră pe piaţă de mult, dar niciodată cantitatea nu devenise atît de covîrşitoare. Mi-am făcut totuşi iluzia că, deşi în peisajul global al angelologiei cartea mea vine cam tîrziu şi nu poate decît să se piardă în hărmălaia generală, în spaţiul românesc ea n-ar fi lipsită de utilitate. Nu ştiu să fi apărut, în literatura noastră teologică, ceva semnificativ asupra subiectului în ultimele decenii. Cît despre teologumena laică, ea e, deocamdată, lipsită la noi de tradiţii şi, ca atare, cu toate că au apărut deja semne promiţătoare[2], rămîne mai mult sau mai puţin întîmplătoare. Modul în care am lucrat la această carte nu e tocmai obişnuit, ceea ce, probabil, se reflectă în substanţa ei. Am început cu o serie de cursuri la Facultatea de Filozofie (în 1992 şi apoi în 2001), dar, datorită unor

[2] *Ci. îngerul şi persoana,* lucrările colocviului „Persoana şi singurătatea îngerului", Saloanele Rebreanu, Bistriţa, noiembrie 1999, coordonator Alexander Baumgarten, Ed. Charmides, Bistriţa, 2000.

împrejurări care ţin de angajările mele publice de după 1989, nu m-am putut dedica studiului decît intermitent, trebuind, după fiecare întrerupere, să fac penibile eforturi de reacomodare. N-am scris, aşadar, în pacea benedictină a unei chilii căptuşite de cărţi, n-am avut calma „suită de idei" a cercetătorului tradiţional. Am scris gîtuit, respirînd greu, în interstiţiile lăsate libere de felurite urgenţe şi tensiuni centrifugale. Dar tocmai de aceea, proiectul cărţii a devenit pentru mine o formă de supravieţuire intelectuală. M-am raportat la el, vreme de peste zece ani,

ca la o unică justificare, ca la singurul reper de „normalitate", într-un context biografic dominat de risipiri tranzitorii, de arbitrar istoric, de dezordini. Aveam la ce să mă întorc. De la o vreme însă existenta proiectului, dublată de nerealizarea lui, devenise stingheritoare. Eram, pentru diverşi prieteni din ţară şi din străinătate, „ăla cu îngerii", autorul steril al unui text virtual. Sînt cu atît mai bucuros, mai eliberat sufleteşte, să pot pune, în sfîrşit, punct.

Cartea de faţă are două părţi. Prima, o „introducere în angelologie", îşi propune să aducă dinaintea cititorului rubricile mari ale domeniului. E o selecţie, prelucrată, a notelor mele de curs, şi mi s-a părut potrivit să păstrez, cu inevitabile riscuri, tonul discursului didactic, adică al unui discurs marcat de *oralitate* şi de cuminţi strategii *divulgative.* E foarte greu, cred, să găseşti, astăzi, tonul cel mai convenabil pentru a scrie despre îngeri. Ai de ales între stai-
ful dogmatic, sentimentalismul pompos şi militant, sau uscăciunea savantă. Opţiunea pentru retorica prelegerii universitare a rezolvat de la sine dilema: adresare directă, cordială, provocator-descriptivă (cu indicaţiile bibliografice de rigoare). A doua parte a cărţii este în acelaşi timp mai liberă şi mai sobră. Ea preia, pentru a specifica sau adînci, teme din prima parte, sau deschide teme noi. Şi aici sînt utilizate, uneori, note de curs, dar textul e mai puţin oral, mai analitic.

Îmi dau seama că ansamblul suferă, întrucîtva, de o anumită criză de statut. Unele libertăţi eseistice alternează cu mici accese de pedanterie, vanitatea erudită nu exclude cîteva candori misionare. Cu alte cuvinte, pe alocuri, discursul nu e nici destul de academic (din cauza diverselor neglijenţe tehnice şi frivolităţi), nici destul de dezinhibat (din cauza scrupulelor documentare). „Specialiştii" - care scapă cu greu de obositoarea şi, în fond, impracticabila stilistică a inventarului - vor găsi multe de obiectat: surse uitate, *raccourci-uri* abuzive, informaţii şi teme rămase pe dinafară sau expediate frugal. Mă grăbesc să le cer scuze şi să-mi declar, de la bun început, intenţiile, relativ modeste. N-am plănuit să livrez o „contribuţie ştiinţifică", un (fie şi scurt) „tratat", sau ceva în genul unei masive teze de doctorat. Nu mai am, pentru asta, nici timp, nici

răbdare. Probabil nici competenţa necesară. Tot ce mi-am propus a fost să fac din îngeri un subiect *plauzibil* pentru cititorul de azi, de regulă sceptic, de cele mai multe ori incult teologic, dar care a păstrat un rest de curiozitate şi onestitate intelectuală. Altfel spus, m-am străduit să redau angelologiei demnitatea culturală şi relieful existenţial pe care cred că le merită. Un prieten mai tînăr, exigent şi impetuos, mi-a spus, după lectura primului capitol: „E un text de cultură generală." Da. Aşa este: un antidot minimal la *incultura generală* pe care nici erudiţia obeză, nici platitudinea de învăţămînt politic a unor predici duminicale de minimă rezistenţă nu o pot dinamita. Mă gîndeam, la un moment dat, să scriu pe prima pagină a cărţii: „A nu se citi de specialişti!" Dar ar fi un act de trufie. Ar fi ca şi cum aş spune: „A nu se citi de cei pe care i-aş putea dezamăgi..." Şi apoi specialiştii abia au timp să se citească între ei.

Nu mi-am pus problema de a fi original. În domenii ca acela de care se ocupă cartea aceasta, originalitatea e primejdioasă. Pe de altă parte, nu mi-am impus prudenţe parohiale şi am evitat, pe cît posibil, crisparea confesională. Sînt convins că, dacă am comis vreo erezie, clerul nu va ezita să mă ia de urechi. Ceea ce sînt gata să accept, cu condiţia ca judecata să se facă în numele unei reflexii libere, al unei înţelepciuni destinse, şi nu al unui „îndrumar" şcolăresc, din categoria „cursului scurt".

De-a lungul timpului - prea îndelungat - pe care l-am investit în redactarea acestei cărţi, am contractat cîteva datorii de recunoştinţă, pe care nu le pot uita. Voi pomeni, mai întîi, Wissenschaftskolleg zu Berlin care, în 1992, în 2003, dar, de fapt, în permanenţă, de cînd am avut onoarea să mă număr printre membrii săi, mi-a oferit sprijinul său concret, precum şi un esenţial aport de încredere. Apoi Fundaţia elveţiană „Landys & Gyr", care mi-a dăruit un fertil sejur solitar pe malurile lacului Zug, în vara lui 2002. Lui Heinz Hertach, iniţiatorul acestui sejur, îi mulţumesc prieteneşte, ca şi Hannei Widrig, continuatoarea lui la conducerea Fundaţiei. Mulţumiri îi datorez şi lui Gabriel Liiceanu, atît pentru insistenţele sale de editor, cît şi pentru lectura în acelaşi timp judicioasă şi amicală a unor fragmente din carte.

Fără generoasa lui pisălogeală şi, de altfel, fără comunicarea de o viaţă dintre nerăbdările mele „mistice" şi rezonabilitatea lui filozofică n-aş fi avut destule motivaţii să scriu. M-a ajutat substanţial Anca Manolescu, punîndu-mi la dispoziţie transcrieri după înregistrările pe bandă magnetică ale mai multor cursuri.În plus, ani de-a rîndul, a crezut în proiectul meu mai mult, mult mai mult decît am crezut eu însumi. Lui Cristian Bădiliţă, pe cît de năbădăios pe atît de învăţat, îi mulţumesc pentru lectura sa severă, din care am avut numai de cîştigat. Mulţumesc de asemenea lui Virgil Ciomoş, mereu subtil şi încurajator, şi Ioanei Pârvulescu, pentru inteligenţa participativă a comentariilor sale. Toţi cei din jurul meu m-au ajutat, de altfel, în felurite chipuri, să nu abandonez. O menţiune specială merită Marina Hasnaş. Fără graţia competentă cu care m-a scutit, adesea, de grijile administrative ale Colegiului „Noua Europă", n-aş fi avut răgazul şi energia de a finaliza, în profesionalismul Monei Antohi, care s-a ocupat de redactarea cărţii, am descoperit un înger al exactităţii căruia îi datorez recunoştinţă. În sfîrşit, mulţumesc cititorilor mei mai vechi şi mai noi, care, pe diverse căi, mi-au dat plăcuta şi mobilizatoarea senzaţie că ar dori din nou, după atîta timp, o carte, *această* carte...
Sinaia, *23 august 2003*

I. *Introducere în angelologie*
Minimum quod potest haberi
de cognitione rerum altissimarum
desiderabilius est
quam certissima cognitio quae
habetur de minibus rebus.
(Toma d'Aquino, *Summa theologica,* I, q. 1, a. 5, ad 1)
„Este mai de dorit minimul
de cunoaştere a lucrurilor
foarte importante decît cunoaşterea

socotită foarte sigură
a lucrurilor foarte mărunte."*
* Traducerea în limba română a unor sintagme şi citate din limba latină - în cazul în care acestea nu sînt traduse explicit în text - a fost realizată de Mariana Băluţă-Skultety *(n. ed).*

1. FARMECUL LUMILOR INTERMEDIARE

I

Dihotomiile, principiul identităţii şi tema intervalului

Trebuie să vă spun, de la bun început, că n-am văzut niciodată îngeri. Sau că nu-mi amintesc să fi văzut. Nu fac parte dintre cei care se pot lăuda cu experienţe directe, n-am organ pentru „fenomene". Piaţa e plină însă de cărţi pe această temă şi ele se vînd bine tocmai pentru că autorii lor pretind a consemna întîlniri aievea şi conversaţii prelungite cu fiinţe angelice.[1] De aşa ceva n-am avut parte şi nu

| *Nu vreau să spun că toate cărţile de acest fel trebuie dispreţuite. Un exemplu demn de luat în seamă ar putea fi documentul furnizat de Gitta Mallasz, care consemnează o serie de „dialoguri" cu îngerul avute de patru tineri (printre care ea însăşi) în Budapesta anilor 1943-1944 (Dialogues avec l'ange, Aubier Montaigne, Paris, 1976). Credibilă - şi, de altfel, protejată de un „Imprimatur" vicarial din 1967 - este şi cărticica lui A. M. Weigel, Schutzen-gel-Erlebnisse, Verlag St. Grignionhaus Altotting, 1969. Un contra-exemplu îl furnizează o lucrare de tipul The Ministry of Angels, tipărită în 1918, dar reeditată în 1963 la Londra, a cărei autoare (Mrs. Joy Snell, soră de caritate) se complace într-un contact cvasispiritist cu îngerul ei păzitor care e o doamnă... Nuanţe se pot stabili şi în ampla*

(şi adeseori candida) literatură americană dedicată subiectului în ultima vreme. Joan Wester Anderson, de pildă (Where Angels Walk, Barton & Brett, 1992), e mai uşor de digerat decît Sophy Burnham, cu best-seller-ul ei A Book of Angels (Ballatine Books, 1990). De o anumită utilitate (în cheie jurnalistică) e, pe acelaşi domeniu, Pierre Jovanovic, Enquite sur l'existence des anges gardiens, Fi-lipacchi, Paris, 1993. O cu totul altă categorie o reprezintă, desigur, întîlnirile cu îngeri ale misticilor, legitimaţi, de regulă, prin

ştiu dacă asta e de bine sau de rău. Fapt e că ceva în alcătuirea mea, un soi de opacitate, poate un exces al corporalităţii, nu lasă loc de manifestare suprasensibilului, paranormalului şi altor asemenea experienţe, pasionante probabil, dar la care, repet, eu personal nu am acces. Cu toate acestea, găsesc că problema îngerilor este interesantă şi teologic, şi filozofic, şi existenţial, ba mai mult, că şi fără suportul contactelor nemijlocite, fără vedenii, trăiri-limită şi întîmplări neobişnuite poţi sfîrşi prin a înţelege că îngerii există. Cum am ajuns să reflectez la problema asta?
Am să o iau mai pe departe. Am să încep prin a vă vorbi despre ideile care-mi sînt antipatice. Faptul că ideile pot fi antipatice denotă că, dacă le iei în serios, ele se comportă ca nişte fiinţe vii, agresive sau cordiale, şi că, prin urmare, poţi avea cu ele relaţiuni afective... Una dintre ideile care îmi sînt foarte antipatice e *dihotomia,* prestigiul gîndirii binare, înclinaţia de a defini lumea în alb-negru. Modul acesta de a gîndi e sursa cea mai la îndemînă a generalizărilor de bodegă. Cînd aud vorbindu-se de „materie-spirit", „corp-suflet", „bine-rău" simt cum bogăţia lumii păleşte. Ştiu cît de curios poate să sune o asemenea declaraţie. Ştiu că dacă vezi prea multe nuanţe între conceptele polare nu mai poţi

sanctificare. Lista e lungă, de la Margareta da Cortona (despre care a scris Francois Mauriac) şi Francesca Romana, pînă la Anna-Ka-therina Emmerich (al cărei biograf e Clemens Brentano), Gemma Galgani, sau Padre Pio. Ci., între altele, Pascal P. Parente, The An-gels, Grail

Publications, St. Meinrad, Indiana, 1958, cap. X.

18

alege şi, în fond, nu mai poţi acţiona. În imediat, nu te poţi descurca hamletizînd: „da" trebuie să fie „da" şi „nu" - „nu". Dar aici n-am în vedere acţiunea, ci înţelegerea. Iar înţelegerea are nevoie de răgazul unei analize, pe care dihotomiile o blochează. O dată ce lucrurile sînt „sortate" scurt pe două căprarii, nu mai rămîne loc pentru complicaţii lămuritoare. De aceea pretind că ori de cîte ori intră în funcţiune dihotomiile, în odaia lumii se face întuneric: nu se mai vede nimic, se aude doar ţăcănitul mecanic al unei bombe cu ceas. Adevărul (sau dezbaterea despre adevăr) începe să se constituie mai curînd de la trei în sus, de la un *tertium* dat, nu exclus. Sigur că sînt domenii particulare - logica, de pildă - unde principiul contradicţiei are autoritate şi funcţionează: nu poţi să spui despre un lucru că este în acelaşi timp el însuşi şi opusul său. De acord. Dar chiar şi aşa, contează enorm despre ce lucru e vorba. Una e identitatea unei găleţi, alta este identitatea lui Gheorghe. Evident, A = A şi A ^ non-A. Dar în cazul lui Gheorghe lucrurile sînt mai complicate. Identitatea omului încape mai greu în această ecuaţie. Ea este suma tuturor ipostazelor temporale pe care un individ le parcurge evoluînd, depăşindu-se, revizuindu-se. Identitatea „A" a unui om este o variabilă, un grafic care se dezvoltă în timp. În ea intră opţiunile individuale (deci o sumedenie de identităţi virtuale abandonate), salturile interioare, procesele de creştere organică şi sufletească. Fiecare episod temporal al vieţii mele e o noutate faţă de episodul anterior, e un „non-A", „identic" totuşi,

19

formal identic, cu „A". Şansa omului este uriaşul rezervor de „non-A" care stă la dispoziţia identităţii sale „A". Fără posibilitatea echivalenţei între *„A"* şi „non-A" nu există libertate, nu există înnoire, nu există viaţă.[2] Iar îngerul ce altceva este dacă nu *al-teritatea noastră identică,* deschiderea noastră latentă către un „propriu" extins, către tot ceea ce, fără să ne fie străin, e „altceva" în noi, altceva-ul *nostru.* Dumnezeu însuşi, cînd decide să se întrupeze pentru a „recondiţiona" alcătuirea creaturii sale, consimte

- El, marele *„A"* - să se identifice temporar cu „non-A", să iasă din depărtarea sa pentru a se suprapune, sacrificial, cu mizeria imediată a fiinţei create. Ei bine, pentru gîndirea de tip dihotomic, asta e un scandal. Un alt efect foarte răspîndit al acestei gîndiri este postularea unui interval vid între Dumnezeu şi om. Or, tocmai spaţiul acestui interval este spaţiul credinţei, spaţiul unei potenţiale întîlniri între pămînt şi cer. In acest interval se mişcă îngerii, urcînd şi

[2] Principiul identităţii e analizat de Pavel Florenski ca o subversiune logică la adresa existentului însuşi: „Fiecare A, excluzînd *toate* celelalte elemente, este exclus de ele *toate;* căci dacă fiecare dintre ele, pentru A, este doar non-A, atunci şi A, faţă de non-A, nu este decît non-A. Din punctul de vedere al legii identităţii, întreaga existenţă, dorind să se afirme, nu face decît să se distrugă, devenind un ansamblu de elemente în interiorul căruia fiecare element este un centru de negaţii, doar de negaţii; astfel, întreaga existenţă este o negaţie compactă, un «Nu» imens. Legea identităţii este duhul morţii, al vidului şi al neantului" (Pavel Florenski, *Stîlpul şi Temelia Adevărului. încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori,* trad. rom. de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu şi pr. Dimitrie Popescu, Polirom, Iaşi, 1999, pp. 24-25).

coborînd, ca pe scara lui Iacob. Mi s-a părut întotdeauna ciudat că sîntem gata să vorbim, cu oarecare nonşalanţă, despre piscul nebulos al Creatorului transcendent, în vreme ce despre atît de apropiatele energii îngereşti aşezate între noi şi El vorbim rar şi stingher. Problema intervalului mi-a apărut ca inevitabilă şi cînd m-am apucat, cu mulţi ani în urmă, să scriu un text de etică. Etica nu are relevanţă decît ca sce-nografie a intervalului. Cineva care nu se află în condiţia *itinerantei,* care nu se situează în dinamica unui *parcurs* existenţial, nu are nevoie de etică. Dacă eşti sfînt, problema eticului nu se pune. Nu atît pentru că drumul tău s-a încheiat (sfinţii adevăraţi ştiu foarte bine că orice cale spirituală e, prin definiţie, un *început* de cale), ci pentru că sfîntul nu mai are de negociat opţiuni şi norme. Sfîntul a intrat în lumină, e absorbit în metabolismul ei, a trecut de partea cealaltă... De partea cealaltă, dar în

sens invers, a trecut şi demonul, pentru care, de asemenea, problema eticului nu se pune. Problema eticului se pune pentru noi, care nu sîntem nici într-o parte, nici în alta, care ne aflăm în interval, un soi de mişmaşuri, de corcituri, cînd halucinaţi de retorica purităţii şi a absolutului, cînd prăbuşiţi în cea mai neagră mizerie trupească, sufletească şi mentală. De aceea sîntem o bună materie pentru etică, pentru că sîntem echivoci, pentru că avem posibilitatea alegerii în fiecare moment. Nu sîntem nici buni ca Dumnezeu, nici răi ca Diavolul. Şi atunci trebuie o anumită ordine, pentru ca un asemenea conglomerat ambiguu să funcţioneze convenabil. Ordinea aceasta e eticul.

21

Eticul încearcă să regleze mişcarea noastră între bine şi rău, comportamentul nostru în interval. (Diferenţa dintre îngeri şi noi - pentru că şi îngerii sînt fiinţe ale intervalului - e că pentru ei problema opţiunii s-a pus o singură dată, în vreme ce pentru noi ea se pune clipă de clipă. Dar despre asta vom vorbi cu alt prilej.)

Despre tot ce ţine de tema intervalului ar trebui făcut cîndva un curs separat. Experienţele esenţiale ale oricărei vieţi omeneşti se pot analiza în termenii unei analitici a intervalului, respectiv în termenii unei filozofii a itinerantei, a drumului. Eticul e un drum, credinţa e un drum. Formaţia noastră intelectuală şi profesională e un drum. Căsătoria e un drum. Pînă şi moartea e un drum, dacă nu ne lăsăm păcăliţi de gesticulaţia ei fatală... Am ajuns, aşadar, să reflectez la problema îngerilor pe mai multe căi'. Fie respingînd tenace schemele binare ale lumii (în speţă opoziţia rudimentară Dumnezeu-Om, pusă cutremurător în discuţie de chiar teologia întrupării), fie confruntîndu-mă cu problematica intervalului, fie identificînd în împrejurările imediate ale vieţii elemente care mi se pă-reau asimilabile angelologiei. Pînă şi faptul că, pe nepusă masă, m-am trezit, într-o bună zi, ministru de externe a intrat oarecum firesc în acelaşi dosar. *Angelos,* cuvîntul grecesc care desemnează îngerul, înseamnă nici mai mult nici mai puţin decît sol, mesager, *ambasador.* Prin urmare, diplomaţia e o ocu-paţiune derivată din oficiul angelic şi ar face mai bine să şi-1 ia drept emblemă pe Arhanghelul Ga-

briei, „profesionistul" Bunei-Vestiri, decît să cultive, cum îi place s-o facă, micul diabolism de salon.[3]

Lumile intermediare

de la Platon la Walter Benjamin

E un fapt că textele sacre ale tuturor marilor tradiţii ale lumii, din Persia pînă în Grecia, din lumea arabă şi iudaică pînă la cea creştină, din Mesopo-tamia, Egipt şi India, pînă în China şi Siberia meridională, admit că intervalul dintre Fiinţa supremă şi lumea pămîntească e foarte aglomerat. Cerurile sînt locuite de o indefinitate de creaturi complicate, diferenţiate şi foarte active. Nici vorbă de un imens pustiu albastru, de o Sahară abstractă, anulată, în final, de oaza Ierusalimului ceresc. Lumile „de sus" sînt febrile, multicolore, sonore. în teritoriul lor ar fi de lucru, ca să zicem aşa, şi pentru demografi, şi pentru sociologi, şi pentru astrofizicieni, mă rog, pentru toate dexterităţile utile înţelegerii unei lumi adevărate. Lucrurile sînt bine organizate. S-ar putea vorbi, de pildă, despre un fel de „diviziune a muncii", de vreme ce fiecare din rangurile ierarhiilor cereşti are în sarcină un anumit district al realului. Nu se ocupă toţi de toate: unii au în grijă omul individual, alţii popoarele, alţii marile cicluri ale timpului. Pînă şi politologii ar găsi cîte ceva de rumegat parcurgînd unele texte vechi despre comunitatea în-

[3] Recomand, pe această temă, frumoasa carte a lui Daniel Me-nager, *Diplomaţie et theologie a la Renaissance,* Presses Universitai-res de France, Paris, 2001.

gerilor. Clement din Alexandria, de pildă, vorbeşte la un moment dat despre „îngeri de dreapta" şi „îngeri de stînga" (în *Quis dives salvetur?,* dar şi în *Stro-mate).* îngerii de dreapta se ocupă de sufletele celor care s-au îndreptat prin pocăinţă, în vreme ce îngerii de stînga se ocupă, pedepsitor, de cei păcătoşi, pe care îi aşteaptă iadul. Cum vedeţi, îngerilor de stînga le revine *the dirtyjob,* administrarea sufletelor împietrite. S-ar zice că stînga se simte dintot-deauna bine, atît în cer cît şi pe pămînt, în postura „sinistră" a judecătorului...

Ajunşi aici, trebuie să vă fac atenţi asupra unui lucru. E rău cînd tema îngerilor încetează să mai aibă pentru oameni o semnificaţie consistentă, cînd ea cade la nivelul poveştilor cu zîne, sau dispare de-a dreptul. Dar nu e foarte bine nici cînd ea devine o metaforă graţioasă, un joc speculativ, o abilă „şmecherie" filozofică. Nu orice discurs despre îngeri vorbeşte cu adevărat despre îngeri. îmi vine în minte o carte plină de ingeniozităţi stilistice şi de idei, plină, pe deasupra, de ilustraţii superbe, şi semnată de un autor celebru, membru al Academiei Franceze: cartea lui Michel Serres *La Legende des Anges* (Flammarion, Paris, 1993). E genul de carte care îneacă peştele în apă: totul poate fi asimilat, printr-un spectaculos *tour de passe-passe,* angelicităţii. Tot ce ţine de comunicare - de pildă, căile ferate, aeroporturile, mesageriile, poşta -, tot ce umblă de colo colo, tot ce e fluid, evanescent, insesizabil, mă rog, tot ce mişcă în variante mai mult sau mai puţin diafane. Textul e subtil, săţios şi neproductiv. Dacă transmi-

te ceva, e mai curînd un frison liric, o trecătoare boare filozofică. Aşadar, atenţie la filozofi! Nu la toţi. în Platon veţi găsi numeroase şi minunate pasaje privind lumile şi fiinţele intermediare: „.. .tot ce este daimonic se află între zeu şi muritor. [Puterea dai-monicului] e aceea de a tălmăci şi de a împărtăşi zeilor cele omeneşti şi oamenilor cele ale zeilor: rugile şi jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalţi, precum şi răsplăţile jertfelor" *(Banchetul,* 202 e; traducere de Petru Creţia). în *Timaios,* necesitatea unui termen mediu *(to meson)* în reţeta universală e demonstrată cosmogonic. Demiurgul nu poate face lumea din foc şi pămînt, fără să recurgă la un „liant", care reglează raportul dintre ele: „...este imposibil să alcătuieşti în chip frumos două lucruri fără un al treilea. Căci este necesar să existe ceva la mijloc care să le lege" (31, b-c; traducere de Petru Creţia şi Cătălin Partenie). Tema „daimonului" apare însă la Platon ca încununare a unei consistente tradiţii anterioare.[4] „Axa" acestei tradiţii este pitagorismul. „Totul - pare să fi spus întemeietorul şcolii - e plin

[4] Cf. Marcel Detienne, *De la pensee religieuse â la pensee philoso-phicjue.*

La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien, Les Belles Lettres, 1963. Inevitabilă pentru documentarea subiectului, de la Ho-mer pînă în elenismul tîrziu, rămîne lucrarea clasică a lui Erwin Roh-de *(Psyche,* trad. rom. de Mircea Popescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985). Cf. şi F. Cumont, „Les Anges du paganisme", în *Revue de l'histoire des religions* 72,1915, pp. 159-182. De asemenea, F. So-kolowski, „Sur le culte d'angelos dans le paganisme grec et romain", în *The Harvard Theological Review,* voi. LIII, octombrie 1960, nr. 4, pp. 225-229 (semnalînd documente care atestă denumirea de *an-gelos* pentru zeităţi clasice ca Artemis, Hermes, Nemesis).

25

de *suflete [s.m.,* A.P.] numite genii *(daimones)* sau eroi, care trimit oamenilor visurile şi semnele de boală şi de sănătate (...); la ei se referă purificările şi riturile expiatorii. .."[5] In perioada post-pla tonică, con-tinuitatea subiectului este asigurată, între alţii, de Filon din Alexandria, pentru care, împrejurul unicului Dumnezeu, există o puzderie de *dynâmeis,* destinate să asiste, să protejeze şi, cînd e cazul, să pe-depsească fiinţa creată. Aceste „energii" sînt definite ca „suflete neîntrupate" şi numite, expres, „îngeri", „arhetipuri", forme nevăzute, ideale, ale lumilor necorporale.[6] în *De Somniis,* pornind de la episodul bi-blic al scării lui Iacob, Filon vorbeşte despre „viceregii" Marelui Rege, ochi şi urechi ale lui, mediatori între el şi lumile inferioare (1,140-142). Sediul acestor „suflete" necorporale este „aerul", ceea ce face posibilă o asimilare cu stelele.[7] Tot cu stelele, şi cu „intelectul" *(nous),* e asimilat „daimonul" („partea superioară a sufletului") şi la Plutarh.[8] Acelaşi autor, rezumînd opinii cu mult mai vechi (Homer, He-siod, Pitagora etc.)[9], populează intervalul dintre zei-

[5] Cf. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor,* VIII, 32, trad. de C. I. Balmuş, Editura Academiei R.P.R., p. 403.

[6] *De Confusione Linguarum,* 171-175. în acelaşi loc, *dynâmeis* apar ca „oştenii lui Dumnezeu".

[7] *De Somniis,* I, 135. Cf. şi *De Gigantibus,* VI, despre *pneuma Tkeion,* adăstînd deasupra lui Moise, „spirit înţelept, divin, sublim, care nu poate

fi împărţit, ajută şi nu poate fi vătămat".

[8] *De Genio Socratis,* 22.

[9] Cf. *De Iside et Osiride,* 25-26: e vorba de entităţi situate între zei şi oameni, depăşind, adică, natura omenească, fără să se poată compara cu cea divină.

tatea supremă şi pământ cu „zei secunzi", care prezidează naşterea celor muritoare, şi cu „zei terţiari", păzitori *(phylakes)* şi supraveghetori *(episkopoi)* ai oamenilor.[10]

Cum vedeţi, nu eu am inventat problematica intervalului şi despre ea se poate vorbi şi altfel decît în varianta „şarmantă" a lui Michel Serres.

Un popas util va trebui să faceţi şi în filozofia lui Plotin şi, de altfel, în întregul spaţiu neoplatonic. Cum probabil vă amintiţi de la alte cursuri, ontologia lui Plotin e una, să zicem, „scalară": realul se desfăşoară pe verticală, în trepte, pornind de la înălţimea supremă, a divinului Unu, şi sfîrşind cu materia grobă. Fiecare treaptă a realului astfel constituit stă sub cuprinderea, sub controlul treptei imediat superioare. Orice fiinţă are un „plafon" definitoriu, o „tutelă" situată nemijlocit deasupra limitei ei superioare. Acesta, spune Plotin, e „daimonul" ei.[11] (Pentru Plotin, ca şi pentru Socratele platonician, „daimonul" nu e încă „demonic", nu are nimic de a face cu regnul malefic.) E ca şi cum am spune că daimonul locotenentului e căpitanul, daimonul căpitanului e maiorul ş.a.m.d. Fiecare grad de existenţă îşi are „superiorul" lui. „Superiorul" omului, cel imediat supraordonat, e îngerul. Dar orice existent îşi are „îngerul" lui, pentru că orice particular are, necesarmente, un *universal proxim,* şi acel universal proxim este o entitate de tipul îngerului.

[10] *DeFato,9.*

[11] Cf. *Enneada III,* 4, despre daimonul păzitor care ne este alocat. De asemenea, *Enneada III,* 5-6, *Enneada V,* 8, 10.

Ne vom ocupa, cînd va veni vorba, şi de unele episoade medievale din ceea ce am putea numi o „istorie a intervalului" (Johannes Scotus

Eriugena, de pildă, sau Toma d'Aquino).
In termeni plotinieni, daimonul nostru, fiinţa angelică, este, aşadar, coaja imediat anvelopantă a identităţii noastre. E o extensie a eului. E prima extensie, prima expansiune a omului creat înspre Dumnezeu, după cum este prima extensie a lui Dumnezeu înspre omul creat. S-a spus mereu că îngerii sînt „dublul" ceresc al omului. Schelling, în *Philosophie der Offenbarung (Filozofia revelaţiei),* îi numeşte *Po-tenzen (dynameis* pe greceşte) ale sufletului omenesc, virtualităţile lui, variantele mai limpezi, mai structurate, ale identităţii sale. Cu alte cuvinte, sîntem mereu însoţiţi de „modelul" nostru, de portretul nostru îmbunătăţit. Şi sîntem - sau, în orice caz, ar fi bine să fim - într-un dialog permanent cu posibilul acestui portret. îngerul oferă fiecăruia din actele noastre reperul *epurei* lui, adică desenul lui ideal. Lîngă fiecare „este", îngerul aşază un „cum ar trebui să fie". El conjugă neobosit, la optativ, curgerea vieţii noastre, aşa cum am face-o noi înşine dacă am fi în condiţia lui.
A te ocupa de îngeri devine încet-încet, veţi vedea, un mod de a revizita întreaga cultură a lumii. Am invocat filozofi şi o să trebuiască să invocăm, pentru a înţelege textele sacre de pretutindeni, o sumedenie de teologi şi mistici. Dar n-am spus încă nimic despre literatură. Şi nu mă refer la pura beletristică. Mă refer la ceea ce intuiţia unor artişti a pu-

tut furniza despre esenţa îngerilor, dincolo de metaforă şi de ficţiune.[12] Paul Claudel, de pildă, deosebeşte, într-o notă rapidă (din *Presence et prophetie),* între „inducţia" angelică şi „seducţia" diavolească. Toată discreţia, dar în acelaşi timp eficacitatea acţiunii angelice îşi găsesc, astfel, o foarte expresivă definiţie. Vorbim aproape în termeni de electricitate. Inducţia se produce, aşa-zicînd, pe nesimţite. Aproape că nu iei notă de faptul că eşti contaminat, confiscat, „lucrat". „Influenţa" angelică e dulce, dar irezistibilă. Dimpotrivă, seducţia demonică, fastuoasă, brutală, lasă loc pentru rezistenţă, fie şi pentru faptul că, datorită penajului ei, eşti prevenit. Observaţia e cît se poate de ascuţită, chiar dacă lucrurile se prezintă, în realitate, ceva mai nesistematic. Demonul are şi el discreţiuni perfide, iar îngerul poate, la o adică, să devină

exterminator... Dar la Claudel, aceasta nu e decît o observaţie marginală. La un Dante însă, angelologia capătă proporţii de neînchipuit, cum veţi vedea dacă veţi citi cartea - deja clasică - a lui Romano Guardini[13], dar mai ales *Divina Comedie* însăşi. Romano Guardini a făcut şi un comentariu la opera „angelologică" a altui mare poet, Rainer Măria Rilke. Rilke merge în răspăr cu dez-

[12] Ceea ce nu anulează bravura sau hazul unor piese strict literare care pot provoca, nedogmatic, un contact mai intim cu subiectul. Iată, de exemplu, cîteva versuri de Jean Cocteau despre „Bunavestire", cu un Arhanghel Gabriel afectînd o hipercuviin-cioasă simplitate:
„Mademoiselle Mărie / Vous etes grosse", dit l'ange, / „Vous aurez unfils sans mari; /Pardonnez si je vous derange."

[13] *Der Engel in Dantes Gottlicher Komodie,* Miinchen, 1951.

voi ţările moderne ale temei. După Renaştere, figura îngerului a început să-şi piardă, cum ştiţi, aspectul tradiţional, hieratic, pentru a se antropomorfiza abuziv, pentru a aluneca spre rozuri sentimentale. Categoria care pare să-1 fi confiscat e aceea a „drăgălaşului". Barocul şi rococoul au consacrat dimensiunea infantilă şi feminină a îngerului, fără nici o legătură cu realitatea lui scripturară şi dogmatică, îngerul nu are vîrstă şi nu are sex. Feminizarea lui e o erezie. Rog domnişoarele din sală să nu mă judece prea aspru pentru această observaţie sexistă, discriminatorie. Dar îngerul „drăguţ", învăluit în aura seducătoare a unei nubile, e rezultatul unei degenerescente spirituale. A noastră, nu a lui. Ei bine, Rilke readuce în discuţie *adevărul* îngerului. în *Elegiile duineze,* reîntîlnim chipul său sever, dacă nu chiar înfiorător, teribil. *Ein jeder Engel ist schrecklich,* „cumplit e orice înger". Nu degeaba, probabil, de cîte ori apare dinaintea oamenilor, el începe - spune Scriptura - prin a-i linişti cu formula „Nu vă temeţi!" îngerul e, în mare măsură, un soldat, un luptător; chiar şi consolarea pe care el o poate aduce e una sobră, bărbătească. Vă daţi seama că un asemenea personaj nu are ce căuta în contextul unei iconografii de budoar.

Un alt autor pe care vi-1 recomand - pentru tema noastră - cu atît mai

mult cu cît e mai rar frecventat la noi este Walter Benjamin. S-a sinucis în 1940, într-un cătun spaniol, excedat de hărţuielile Gesta-po-ului. Benjamin cumpărase, la un moment dat, o lucrare a lui Paul Klee intitulată *Angelus Novus* (Klee

are vreo 50 de asemenea lucrări). A purtat-o cu el toată viaţa ca *Meditationsbild,* ca suport vizual pentru meditaţie. *Angelus Novus* e şi numele pe care Benjamin îl dă „îngerului istoriei", un înger care zboară cu spatele, în timp ce faţa îi rămîne mereu întoarsă spre trecut. E curioasă permanenta revenire a angelicităţii în preocupările unui autor care, pe de altă parte, se interesa intens de marxism. Ador-no avea dreptate să-1 caracterizeze ca pe un straniu amestec de mistic şi om al luminilor. în notele lui se găsesc şi însemnări şugubeţe (de pildă, într-o scrisoare, proiectul unui ziar numit - foarte nemţeşte - *Zentralblatt fur Angelologie,* „Organ central de angelologie"!), dar şi fragmente grave, de-a dreptul' misterioase, ca acela din 1933 cu titlul *Agesilaus San-tander.* Se vorbeşte acolo despre relaţia lui Benjamin cu numele lui ascuns, un fel de „alter ego", proiect secret, ambiguu, al identităţii lui „diurne". Sîntem în plină atmosferă kabbalistică. Nu întîmplător Ger-shom Scholem, prieten cu Benjamin şi notoriu expert în mistică iudaică, a încercat să explice, într-un amplu articol, înţelesul textului din 1933 .[u] El a descoperit că *Agesilaus Santander* dă, în anagramă (afa-

[14] Cf. Gershom Scholem, „Walter Benjamin und sein Engel", în *Zur Aktualität Walter Benjamins,* ed. de Siegfried Unseld, Suhr-kamp, Frankfurt am Main, 1972. De asemenea, Peter von Hasel-berg, „Benjamins Engel",în*Materialien zu Benjamins Thesen „liber den Begrijfder Geschichte". Beiträge und Interpretationen,* ed. de Peter Bulthaup, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 337-356. Comentarii la angelologia lui Benjamin şi în Massimo Cacciari, *L'Angelo necessario,* Adelphi Edizioni, Milano, 1986, cap. III.

ră nerămînînd decît un *„i"), Der Angelus Satanas.* Dublul angelic include, s-ar zice, o componentă luci-ferică, un element de dizarmonie, care

complică formula existenţială a suportului lui uman. Vom avea ocazia să vorbim despre impactul pe care prezenţa îngerului îl poate avea asupra numelui cuiva, atunci cînd vom analiza episodul celebru al luptei lui Iacob cu îngerul său, relatat în prima carte a lui Moise. (Amintiţi-vă că, după luptă, Iacob devine Israel.)

îngerii deasupra omului şi omul deasupra îngerilor

Se poate lupta omul cu îngerul? Poate avea loc între ei o confruntare ca de la egal la egal? Am spus-o mereu: îngerii sînt, ierarhic, deasupra oamenilor. Există însă o spectaculoasă tradiţie teologică dispusă să acorde omului, în anumite privinţe, o poziţie de superioritate. într-una din cele mai cunoscute rugăciuni creştine se spune despre Sfînta Fecioară că e „mai cinstită decît Heruvimii şi mai mărită, fără de asemănare, decît Serafimii". Aşadar unui om, unei femei, îi e îngăduit să se aşeze mai presus de ierarhiile cereşti. Primele două capitole din Epistola către Evrei a Sf. Pavel merg spre aceeaşi concluzie, semnalînd împrejurarea extraordinară că Dumnezeu nu s-a întrupat într-un înger, ci într-un om. „Căci, într-adevăr, nu a luat firea îngerilor, ci sămînţa lui Avraam a luat" (Evrei 2,16). Un angelolog spaniol din secolul al XVII-lea (Francisco Suârez, *De Ange-*

lis, 1621), pe urmele unei tradiţii din primele veacuri creştine, merge pînă la a bănui gelozia îngerilor faţă de această „preferinţă" divină! Ce poate avea omul în plus faţă de îngeri? Aş spune, cu o formulă rapidă, că are în plus *minusurile.* Viaţa omului e dramatică. E viaţa spiritului întrupat, adică a spiritului pus într-o condiţie foarte dificilă, dacă nu imposibilă, în corp fiind, noi dobîndim prin efort ceea ce îngerul are prin natură. Avem o „temă" mai grea decît a „duhurilor slujitoare", dar tocmai de aceea reuşita, dacă există, ne plasează dintr-o dată în postura de „parteneri" ai lui Dumnezeu. Bernard de Clairvaux admite că îngerii sînt mai fericiţi nepu-tîndu-şi pierde castitatea, dar socoteşte că omul, aflat mereu sub atacul ispititorului, e mai puternic, chiar dacă mai puţin fericit. într-un anumit sens, omul e mai *întreg* decît îngerul. El are acces, prin duhul său, la necorporalitatea îngerească, pe cînd îngerului ex-

perienţa corpului îi rămîne străină, chiar dacă, la nevoie, poate îmbrăca, temporar, un corp. Dar experienţa renunţării, a dubiului, a eroicului, pe care limitele corporale o impun, îngerul nu o poate face.[15] Cunoaşterea îngerilor e luminoasă dar la îndemînă, subîn-ţeleasă şi oarecum festivă, ca şi relaţia lor cu Dumnezeu. „Condamnaţi" să-şi savureze, în eternitate,

[15] Iată un pasaj caracteristic din Hildegard von Bingen: „îngerului îi lipseşte povara unui trup pămîntesc; el e pur şi simplu un luptător al armoniei cereşti, şi, ca atare, stă mereu, luminos şi vădit, sub privirea lui Dumnezeu. Dar omul, îngreunat de corpul său terestru, este mai viteaz, un adevărat soldat slăvit şi sfînt" *(Sci-vias,* 586 D, *apud* Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen,* Otto Miiller Verlag, Salzburg, 1963, p. 118).

33

plenitudinea, îngerii au dezavantajul de a nu putea trăi, pe pielea lor, aventura transfigurării, a urcuşului metanoietic spre trepte mai înalte.[16] Prin urmare, există în definiţia omului un *dat* care face ca pariul lui existenţial să fie mult mai complicat, mai dur, mai greu de asumat. Dintr-o anumită perspectivă, existenţa corpului a putut fi descrisă ca o paradoxală şansă. E punctul de vedere al Sfîntului Ioan Cassian. Dacă îngerii - spune el - ar fi avut un corp, n-ar fi căzut atît de patetic. Corpul îşi transferă limitele şi asupra păcatului. Nu poţi cădea mai jos decît o îngăduie constituţia precară a cărnii. îngerii însă, lipsiţi de „frîna" corporalităţii, au atins niveluri ale prăbuşirii de care omul nu e în stare. Spre deosebire de îngeri, omul nu poate deveni demon.[17] Paradoxalmente, „privilegiul ontologic" al omului e - după spusa lui Grigorie Palama - tocmai posesiunea unui corp şi misiunea lui J[a omului) de a se mîntui cu corpul acesta cu tot. („îngerii nu au trup înjugat, ca să-1 aibă subjugat minţii."[18]) N-aş vrea

[16] Există, cu toate acestea, şi o tentativă de a introduce, în economia ierarhiilor cereşti, un fel de evoluţionism. Mă refer la viziunea lui Rudolf Steiner, şi a antropozofilor în genere, pentru care toate treptele fiinţei sînt într-o continuă dezvoltare: omul va ajunge, cîndva, pe treapta îngerilor, după cum şi aceştia au trecut, la un moment dat, printr-un

stadiu uman, pentru a se îndrepta, acum, spre stadiul de Arhangheli, în vreme ce Arhanghelii de azi sînt începătoriile de mîine etc. Inutil să spun că Bisericile creştine nu ratifică o asemenea viziune.

[17] Vezi Jean Cassien, *Conferences, IV: De la concupiscence de la chair el de l'esprit,* XIII, „Sources chretiennes", 42, Les Editions du Cerf, Paris, 1955, p. 179.

[18] Grigorie Palama, *Filocalia,* voi. VII, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1977, p. 468.

să sfîrşiţi totuşi prin a vă fi milă de îngeri şi prin a fi mîndri de promiscuităţile vieţii voastre. îngerii ră-mîn pentru noi un model greu de atins şi un sprijin vital. Numai că, pentru a-1 cita pe Serghei Bul-gakov, „primatul ierarhic nu antrenează, în mod necesar, o superioritate ontologică"[19]. E ca la armată: funcţia bate gradul.[20] Iar funcţia omului are un orizont mai amplu decît a îngerului. în definitiv, omul e scopul Creaţiei, suma şi stăpînul ei. Faţă de el, instalat providenţial în *centrul* lumii, îngerii zboară pe somptuoase orbite *marginale.* îngerul e un dispozitiv perfect funcţional, creat pentru a transporta toate ale lumii spre propriul lor rost, spre încununarea eschatologică a destinului lor. Dar omul e *însuşi rostul* şi *încununarea* lumii. El adună, în jurul verticalei sale, toată vasta lărgime a universului/ căreia îngerul îi arată, doar, direcţia. îngerul e un *vector,* o indicaţie de traseu, o săgeată. Omul e o *cruce:* structura şi suferinţa lumii, adunate într-o singură imagine. Incapabil să psalmodieze neîntrerupt, incapabil să zboare, obligat, prin fire, să alterneze munca la grajduri cu rugăciunea, omul poate povesti îngerului ceva fără echivalent în lumea îngerească: cum să te mîntuieşti prin răstignire. „îngerii" - spune Dumitru Stăniloae - „cunosc mai mult adîncurile dumnezeirii; oamenii, mai mult taina ei

[19] Pere Serge Boulgakov, *L'Echelle de Jacob,* l'Âge d'Homme, Lausanne, 1987, p. 130.

[20] Constat că recurg, pentru a doua oară în acelaşi curs, la analogia militară. Nu e chiar ilegitim, de vreme ce subiectul cursului sînt oştirile dumnezeieşti... Oricum, atmosfera războinică e mai potrivită în context

decît ohtătura pioasă.

35

I

făcută evidentă prin înviere"[21]. S-ar zice că, după întrupare, omul ştie mai multe despre Dumnezeu decît îngerii. „îngerii comunică oamenilor o experienţă nesensibilă a lui Dumnezeu şi oamenii comunică îngerilor o experienţă mai sensibilă a lui Dumnezeu."[22] Acelaşi autor nu ezită să declare că „omul este, dintr-un punct de vedere, mai mult după chipul lui Dumnezeu decît îngerii"[23]. „îngerul e numai slujitor, slujitor al lui Dumnezeu şi al omului, pe cînd omul e şi stăpînitor *(archon)."*[2i] Creat pentru a patrona lumea creată, omul e înzestrat, de asemenea, cu darul creativităţii, care lipseşte îngerilor.[25] Sursa acestor teze atît de îndrăzneţe e mai sus-pome-nitul Grigorie Palama. Natura „stăpînitoare" a omului e, pentru el, dovada că, spre deosebire de îngeri, am fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu. O altă dovadă este „felul întreit al cunoştiinţei noastre". „Căci numai noi dintre toate făpturile avem, pe lîngă cu-noştiinţa mintală (înţelegătoare) şi raţională şi pe aceea prin simţuri. Propriu raţiunii a fost să născocească mulţimea meşteşugurilor, a ştiinţelor şi a cu-noştiinţelor, să lucreze pămîntul, să clădească şi să scoată la iveală lucruri noi (...). De asemenea, Dumnezeu a dăruit numai oamenilor ca nevăzutul cu-vînt al minţii nu numai să se facă simţit de auz (...),

[21] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, voi. 1, p. 436.

[22] *Ibid.,* p. 422.

[23] *Ibid.,* p. 427.

[24] *Ibid.,* p. 428.

[25] *Ibid.,* pp. 429 şi urm.

36

ci şi să se scrie şi să se vadă ca trup prin trup. Prin aceasta, a dat asigurare durabilă despre venirea şi arătarea Cuvîntului Celui mai înalt... Dintre acestea, nici una nu s-a dat îngerilor."[26] Un text ca acesta -care vorbeşte despre agricultură, despre meşteşuguri şi ştiinţe, despre scris şi

cunoaştere, ca despre prerogative omeneşti refuzate îngerilor - e destinat să provoace oarecare confuzie printre „umaniştii" moderni, intoxicaţi de certitudinea că abia Renaşterea şi numai ideologiile seculare fac dreptate „demnităţii" omului. Merită să le sporim confuzia, invocînd şi alte documente. Iată, de pildă, spusa puţin cunoscutului Calist Catafygiotul, un om al Bisericii de prin secolele XIV-XV: „Iar în toate cele văzute, cel mai înalt şi neasemuit mai bun după fire este omul. Ba prin har e cu adevărat mai sus şi decît îngerii."[27] Lui Vasile cel Mare i se atribuie o frază nu mai puţin radicală: „Omul are, o dată ce Duhul s-a sălăşluit în el, vrednicie de prooroc, de apostol, de înger, deşi e pământ şi cenuşă."[28] Grigorie cel Mare socoteşte că oricine se străduieşte cu adevărat poate ajunge egalul tuturor rangurilor cereşti. Preoţii şi predicatorii pot sta pe treapta îngerilor Păzitori, cei care îşi stăpînesc ispitele pot sta pe treapta Domniilor, cei care au darul de a alunga demonii - pe treapta Stăpîniilor, cei înalt iubitori - pe treapta Heruvimilor, cei arzînd de focul egal al contemplaţiei

[26] Cf. *Filocalia,* VII, pp. 468-469 (traducerile filocalice aparţin, toate, în ediţia citată, lui Dumitru Stăniloae).

[27] Cf. *Filocalia,* voi. VIII, Bucureşti, 1979, p. 478.

[28] Fraza se regăseşte în capitolul „Calist şi Ignatie Xanthopol" din *Filocalia* VIII, pp.'220-221.

- pe treapta Serafimilor ş.a.m.d.[29] Omul deplin, instalat, la sfîrşitul veacurilor, pe treptele rămase vacante prin căderea duhurilor corupte, va stîrni admiraţia îngerilor şi invidia demonilor.[30] Toma d'Aquino admite şi el că oamenii pot fi egalii îngerilor *(prae-mium essentiale),* iar în anumite cazuri (feciorie, martiriu etc.) îi pot depăşi *(praemium accidentale).*[31] Există, prin urmare, suficiente temeiuri ca să se poată vorbi de „supra-angelicitatea" omului. Termenul apare într-un celebru distih al lui Johannes Scheffler, un inspirat călugăr catolic din Silezia secolului al XVII-lea, cunoscut ca Angelus Silesius[32]: *Fragst du was Menscheit sei, ich sage dir bereit; /Es is.t mit einem Wort die Uberengelheit* („Dacă mă întrebi ce este umanitatea, îţi voi răspunde de îndată, cu un singur cuvînt:

supra-angelicitate")[33].

[29] Cf. Leopold Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln,* Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rottenburg AN., 1938, p. 119. Cf. şi Otto Hophan, *Die Engel,* Răber et Cie, Lucerna, 1956, p. 120. Pentru numele ierarhiilor cereşti, vezi anexa II de la sfîrşitul volumului de faţă.

[30] Cf. Hildegard von Bingen, *Scivias,* 744 C, *apud* Heinrich Schipperges, *op. cit.,* p. 115.

[31] Cf. Fr. Wilhelm Schlossinger O.P., „Das Verhăltnis der En-gelwelt zur sichtbaren Schopfung", în *Jahrbuchfilr Philosophie und spekulative Theologie,* voi. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 207.

[32] Despre el, ca şi despre unele idei convergente ale lui Bohme, Johannes Tauler sau Paracelsus, cf. Bernard Gorceix, „L'Ange en Allemagne au dix-septieme siecle. Jacob Bohme et Johannes Scheffler", în *L'Ange et l'Homme,* Albin Michel, 1978 (col. „Cahiers de l'Hermetisme").

[33] Vezi frumoasa traducere românească a Ioanei Pârvulescu: Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Călătorul heruvimic,* Humanitas, Bucureşti, 1999. Distihul citat nu e inclus în acest volum. El face

Să nu ne pierdem totuşi cumpătul. „Supra-angelicitatea" noastră e o *virtualitate* care nu trebuie să relativizeze ordinea ierarhică a lumii. Grigorie Pa-lama are grijă să vorbească despre superioara strălucire a îngerilor şi despre mai consistenta lor unire cu Dumnezeu: „...deşi *chipul* lui Dumnezeu îl avem noi pînă azi mai mult decît îngerii, în *asemănarea* cu Dumnezeu am rămas, mai ales acum, cu mult mai prejos decît îngerii buni"[34] *(s.m.,* A.P.).

Deducţia speculativă a existenţei îngerilor la Toma d'Aquino. „Corpul" îngerilor

înainte de a încheia, să revenim, pentru cîteva momente, la problema existenţei îngerilor. Pentru că

parte din *Andertes Buch Geistreicher Sinn- und Schlufi-reimen,* iar traducerea lui sună - tot în versiunea Ioanei Pârvulescu (încă nepublicată) - astfel: „Ce-i omenirea-ntrebi? îţi spun în aste rime: / Ea e, cu un cuvînt, asupra-îngerime." Tema e reluată şi într-o a treia colecţie de distihuri.

Mulţumim Ioanei Pârvulescu pentru a ne fi semnalat alte două exemple: 1. *Ein Engel seyn ist viei; noch mehr ein Mensch auf Erden / Und nicht mit jhrem wust und Koth besudelt werden* („E mult să fii înger; dar e încă şi mai mult să fii om pe pămînt / Fără să fii pătat de noroiul şi mizeria pămîntească"); 2. *Den Engel geht es wohl; noch besser uns auff Erden / Denn keinerjhrs Geschlechts kan Gotts Gemahlin werden* („îngerilor le merge bine; dar nouă ne merge şi mai bine pe pămînt / Căci nici unul din ei nu poate deveni mireasă Domnului").

[34] *Filocalia* VII, p. 469. Avem de a face, aici, cu un punct de vedere net diferit de cel islamic, pentru care îngerii au - şi faţă de Dumnezeu, şi faţă de oameni - o poziţie subalternă. Ei nu pot face nimic dacă nu li se ordonă şi, în genere, sînt personaje secundare. „Dacă n-ar exista, nimeni nu le-ar simţi lipsa" - spune un exeget al Coranului (Paul Arno Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran,* Reinhold Berger, 1928, pp. 95 şi urm.).

oricîte lucruri frumoase am putea recolta din biblioteci despre ei, avem, în acest curs, ambiţii mai mari. Vrem să ne apropiem, cît de cît, de tărîmul sălăş-luirii lor, vrem să le simţim respiraţia. Aşadar, înapoi la teologie.

Existenţa îngerilor este, întîi de toate, un articol de credinţă. Numai credinciosul *ştie,* fără umbră de îndoială, că îngerii există. Problema lui e că nu are instrumentarul necesar pentru a-şi „exporta" credinţa, pentru a transmite şi altora substanţa convingerilor proprii. Teologia occidentală, la o anumită vîrstă a ei - perioada scolastică -, a încercat totuşi imposibilul. A încercat să găsească argumente care să convingă pe cale *raţională,* care să dea credinţei o structură articulată, plauzibilă. N-aş spune că a reuşit. Pentru că teologia e, prin esenţa ei, un efort de a aborda trans-raţionalitatea. Cu toate acestea, marea strădanie scolastică e impunătoare, admirabilă omeneşte, iar pentru un anumit tip de alcătuire mentală nu lipsită de o anumită seducţie. Spre ilustrare, vă voi povesti, rezumativ, cum înţelege Toma d'Aquino să construiască, pentru existenţa îngerilor, un argument de plauzibilitate. Este ceea ce aş numi o

formidabilă tentativă de „deducţie speculativă" a necesităţii existenţei îngerilor. Trebuie să ne fie clar, mai întîi, că pentru Toma, ca de altfel pentru toţi gînditorii Europei medievale, termenul cel mai adecvat, cel mai cuprinzător, prin care poate fi caracterizată lumea creată este *or do,* ordinea. Pe româneşte i-am spune „rost", „rînduială". Lumea e o unitate ierarhică: *unitas ordinis.* Ea are rost, e rîndui-

tă, în sensul că nimic nu e întîmplător în teritoriul ei. Ordinea nu e ordine adevărată dacă lasă loc, fie şi pentru intervale minuscule, unor irumperi de haos. A spune că lumea e un amestec de ordine şi haos echivalează, de aceea, cu a spune că lumea e haos, pentru că existenţa unui episod haotic, oricît de redus, anulează ordinea globală care îl conţine. Evident că ordinea lumii nu e ordinea contabilă a unui depozit, sistematica unei arhive. E o ordine vie, flexibilă, care nu exclude misterul. Azi, gîndul acesta a redevenit actual: se vorbeşte de o viziune „holistă" asupra lumii şi se introduce în descrierea ordinii universale conceptul de „complexitate".[35] Pentru omul medieval, tema ordinii are, în plus, prestigiul componentei providenţiale. Operă a lui Dumnezeu, lumea nu poate să nu ilustreze, în oglindă, ordinea divină, desăvîrşirea Creatorului ei. Ordinea e „modelul" ontologic prin definiţie. E vorba, fireşte, de o ordine *globală* (care se judecă pe ansamblu şi nu pe fragmente) şi, totodată, de o ordine *finală* (gîn-dită, adică, în perspectiva scopului pentru care lumea a fost creată). Aşa stînd lucrurile, desăvîrşirea oricărui lucru se judecă după gradul ei de apropiere faţă de desăvîrşirea lui Dumnezeu. (în paranteză fie spus, mentalitatea contemporană tinde să în-

[35] Cf. M. Mitchell Waldrop, *Complexity. The Emerging Science at the Edge ofOrder and Chaos,* Penguin Books, Londra, 1992, şi Ro-bert John Russel, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (ed.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action,* Vatican Observatory Publications and The Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, California, 1997.

locuiască ideea perfecţiunii cu aceea a *funcţionalităţii:* un lucru e calificat

ca desăvîrşit în funcţie de adecvarea lui la nevoile omului. Desăvîrşirea medievală era, dimpotrivă, adecvare la „nevoile" lui Dumnezeu.) într-o carte despre îngeri apărută la sfîrşitul anilor '40[36], Heinz Kiihn compară ordinea cosmosului medieval cu aceea a unui cîmp magnetic, pe de o parte, şi cu aceea a unei piramide, pe de alta. Cîmp ui magnetic evocă un sistem organizat în jurul unui *centru,* iar piramida conferă sistemului *ierarhie* (cu cît eşti mai desăvîrşit eşti mai sus, mai aproape de vîrf[37]) şi *vectorialitate* (totul tinde spre vîrf).

Dar să revenim la Toma d'Aquino. Pentru el, ordinea lumii e dată de succesiunea treptelor ei de de-săvîrşire în urcuşul lor constant către desăvîrşirea Creatorului. E o ordine dinamică, ordinea unui drum către unirea cu Dumnezeu. Tot ce există tinde spre modul existenţei optime. Cu alte cuvinte, lumea e o *procesiune cumulativă de desăvîrşiri* aspirînd la reintegrarea în „modelul" suprem. N-o să ne ocupăm acum de locul imperfecţiunii, al răului de pildă, în tot acest spectacol. Deocamdată sîntem - cum se zice astăzi - în plină „gîndire pozitivă": lucrurile nu sînt imagini tot mai decăzute ale Creatorului lor, ci îm-

[36] *Das Reich des lebedigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit,* Oswald Arnold Verlag, Berlin, 1947.

[37] Principiu nul în perimetrul ordinii egalitare (pentru care nu există distincţie legitimă între sus şi jos), şi contestat în perimetrul unei anumite „corectitudini politice" (pentru care amplasarea la vîrf e suspectă).

pliniri tot mai coerente ale perfecţiunii Lui. Iată de pildă schema, în ordine crescătoare, a regnurilor naturii. Avem, mai întîi, regnul mineral, al materiei neînsufleţite, în ce măsură perfecţiunea acestui regn aminteşte de perfecţiunea Creatorului? Ei bine, în mod paradoxal, regnul mineral trimite, prin simpla lui prezenţă, la atributul ultim (şi prim) al lui Dumnezeu: faptul de a exista. Regnul mineral are această calitate extrem de pregnantă, extrem de viguroasă, care constă în anvergura *duratei* lui, în aspectul lui de (cvasi)eternitate. Ce poţi spune despre mine-ralitate este că ea *este* pur şi simplu. *Este* în mod stabil, masiv, omogen, depăşind, în această privinţă, toate celelalte regnuri. Mineralitatea ne

supravieţuieşte: ea *este,* aproape în felul în care *este* Dumnezeu, Gîndiţi-vă ce exemplu ameţitor de *analogie inversă* avem aici! Regnul cel mai de jos întruchipează în modul cel mai pur, şi în mai mare măsură decît toate celelalte regnuri, calificarea cea mai înaltă a Fiinţei supreme: aceea de a fi. Ce poţi să spui liniştit despre un pietroi e că este. Adică exact ceea ce poţi să spui, minimal şi maximal, şi despre Dumnezeu. Singura problemă e că „fiinţa" minerală subzistă, durează, *stă,* dar e definitiv străină de metabolismul vieţii. Muntele şi nisipul durează, dar durata lor e îngheţată, stearpă, moartă. Prin urmare, minerali-tatea e un „este" care nu respiră, care nu se mişcă şi care nu creează. Seamănă cu Dumnezeu prin amploare şi consistenţă, dar, în realitate, seamănă mai degrabă cu urma neînsufleţită a lui Dumnezeu. Regnul mineral *există* aşa cum există un *vestigium,* o

urmă şi o umbră. E, dacă ne putem permite un asemenea oximoron, un cadavru de divinitate. Pentru a urca, în ierarhia perfecţiunilor, de la *„a fi" pur şi simplu* la *„a fi viu" pur şi simplu,* trebuie să trecem de la regnul mineral la cel vegetal. în plantă, calitatea de a fi viu se exprimă în toată generalitatea ei. Pe fondul sec al mineralităţii, lumea vegetală este o uriaşă, multicoloră explozie a vieţii, în inocenţa ei primordială, în bogata ei generozitate. Prin urmare, aşa cum regnul mineral imită dimensiunea „existentului" din Dumnezeu, regnul vegetal imită dimensiunea „viului" din Dumnezeu. Dar vitalitatea vegetală este totuşi una pasivă, un soi de somnolenţă euforică, o reverie. Abia cu regnul animal intrăm în sfera unei vitalităţi active, ofensive, inclu-zînd mişcarea exterioară, dar şi pe aceea, interioară, a instinctelor şi afectelor primare. în regnul animal se regăseşte, aşadar, un nou nivel al perfecţiunii divine: nivelul vieţii active, al existenţei animate. Nu e greu de anticipat ce urmează. O nouă treaptă spre aproximarea perfecţiunii dumnezeieşti va fi, pe de o parte, dimensiunea spirituală a acţiunii şi, pe de alta, viaţa contemplativă, adică dimensiunea spirituală a non-acţiunii. E vorba, în ambele cazuri, de spirit, adică de ceva care nu intră în scenă decît o dată cu regnul uman. în om, întîlnim un cumul de calităţi care se apropie decisiv de modelul divin,

după chipul şi asemănarea căruia a fost făcut: a fi, a fi viu, a fi viu şi activ, a fi viu şi a făptui ca o fiinţă a spiritului. Omul nu este însă Dumnezeu. El e deasupra întregii creaţii prin „duhul" său, dar împarte cu

ea *corporalitatea.* S-ar zice, pînă aici, că nu există lume creată care să nu fie legată de corporalitate. Şi că necorporal e doar Dumnezeu, Creatorul. Or, spune sfîn-tul Toma, nu se poate ca între desăvîrşirile lumii create să nu existe şi aceea a necorporalităţii, care să imite, aşa cum omul nu o poate face, necorpora-litatea lui Dumnezeu. Din structura ierarhică des-făşurată mai sus lipseşte, cu alte cuvinte, ceva, lipseşte o treaptă, şi anume o combinaţie între statutul de „fiinţă creată" şi condiţia necorporală. în schema lumii - în care şi-au găsit locul, cum am văzut, regnurile mineral, vegetal, animal şi uman - mai e loc deci pentru o rubrică, pentru nişte fiinţe care să fie create, ca toate celelalte, dar să fie totuşi libere de corp. Avem nevoie în schema *ierarhică* a cosmo-sului.de o treaptă a fiinţelor create şi necorporale. Trebuie ca ea să existe. *Necesse est ponere aliquas crea-turas incorporeas* („[...] e necesar să instituie unele creaturi necorporale") - spune Toma.[38] Fiindcă altfel ordinea lumii şchioapătă. Un capitol necesar al ei rămîne gol. Or, nu există loc vacant într-o reţea ordonată, îngerii se potrivesc perfect pentru a ocupa acest loc vacant, în măsura în care sînt creaţi şi necorporali. Ei sînt punctul cel mai înalt al lumii create în măsura în care imită calitatea de a *ii fără corp* a lui Dumnezeu. Rezumînd: atributul dumnezeiesc al purei existenţe se reflectă - în planul creaţiei - în regnul mineral. Atributul vieţii - în regnul vegetal. Atributul vieţii animate - în regnul animal. Atributul

[38] *Summa theologica,* cartea I, întrebarea 50, articolul 1.

vieţii spirituale - în regnul uman. Atributul vieţii spirituale necorporale - în regnul angelic. Cu aceasta, schema lumii create este epuizată. Atributul suprem al lui Dumnezeu, acela de a fi *necreat,* e, prin definiţie, de neimitat în planul lumii create. îngerii sînt ultima (cea mai înaltă) expresie a acestei lumi.[39] Dincolo de ei, nu mai există decît abisul ina-

nalizabil dintre statutul creatural şi metafizica in-creatului, adică dintre lume şi Dumnezeu. Fără îngeri însă, piramida universului ar fi lipsită de vîrf. Sau, în termenii unui mare mistic (Hugo de Saint Victor), lumea creată ar fi o lume fără cap.

Iată deci cum argumentează Toma d'Aquino necesitatea existenţei îngerilor.[40] El nu spune: îngerii există pentru că îi avem pomeniţi în textele sacre. El nu spune: îngerii există pentru că i-am văzut. El spune: îngerii există pentru că există ordine. Şi în ordinea aceasta cosmică, creată, există un loc pe care numai ei îl pot ocupa în mod legitim. Locul acela e la fel de bine definit ca şi locul pe care îl ocupă,

[39] Un rezumat asemănător al lumii găsim, cu mult timp înainte, la Sf. Antonie cel Mare: „Iar deosebirile vieţuitoarelor sînt patru: unele sînt nemuritoare şi însufleţite ca îngerii, altele au minte, suflet şi duh, ca oamenii, altele au numai duh şi suflet ca dobitoacele, iar altele numai viaţă ca ierburile. în ierburi dăinuieşte viaţa fără suflet, fără duh şi fără minte" *(Filocalia,* voi. I, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană" S.A., Sibiu, 1947, p. 33).

[40] Principalele surse sînt *Summa theologica* (cartea întîi, întrebarea 50, articolele 1 şi 2), *Compendium Theologiae, De spiritualibus creaturis* şi *De substantiis separatis.* Pentru comentarii şi lămuriri, vezi feienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filozofia Sfîntului Toma d'Aquino,* trad. de Adrian Niţă, Humanitas, Bucureşti, 2002.

să zicem, înăuntrul aceluiaşi sistem, regnul vegetal. Şi aşa cum nimeni nu poate pune la îndoială existenţa plantelor, nimeni n-ar trebui să pună la îndoială existenţa îngerilor. A spune că îngerii nu există pentru că nu se văd e la fel de neinteligent cu a spune că plantele nu există pentru că nu răspund la „Bună ziua".

Ar fi însă incorect din partea mea dacă nu v-aş preveni asupra faptului că demonstraţia lui Toma se loveşte, în chiar tabăra confraţilor săi, de oare-cari dificultăţi. Unii teologi (printre care cîteva nume mari ca Sf. Augustin, Origene, Clement din Alexandria, Pseudo-Macarie, Ioan Cassian, Bonaventura, Bernard de Clairvaux, Duns Scotus etc.) nu sînt de

acord cu teza absolutei necorporalităţi a îngerilor. Argurnentul lor forte e că singur Dumnezeu, Creatorul, poate fi definit ca spirit pur, aşadar ca întru totul lipsit de corp. Prin urmare, chiar dacă îngerii nu au un corp fizic la fel de dens, de greoi ca al omului, ei trebuie să aibă totuşi o expresie trupească, fie şi una subtilă, transparentă, „eterică". Sf. Grigorie de Nazianz încearcă să aproximeze „corporalitatea" angelică prin formula *tis physis âlle,* „o anumită altă natură"[41]. Această „altă natură" e pură, inteligentă, cerească, nematerială, dar „spiritualitatea" ei e relativă, acceptabilă ca atare doar prin contrast cu natura umană. Majoritatea Părinţilor par să considere „eterul" aristotelic drept „elementul" cel mai adecvat firii îngereşti. Să observăm că „eterul" nu e

[41] Vezi Jean Pepin, *Theologie cosmique et theologie chretienne,* P.U.F., Paris, 1964, p. 316.

numai a cincea dintre „stihiile" lumii, ci şi elementul originar, sursa primordială a celorlalte, *materia prima* universală.[42] Disputa n-a fost uşor de tranşat. Cel de-al şaptelea conciliu ecumenic (Niceea II, 787) încă admitea „reprezentabilitatea" îngerilor ca derivînd din faptul că ei nu sînt spirite cu totul netrupeşti.[43] Teza radicalei necorporalităţi a îngerilor s-a impus însă în cele din urmă, cu autoritate de dogmă. Trebuie să vă mărturisesc că, urmărind această dispută, simt iarăşi adierea nefastă a dihotomiilor. Avem, într-o parte, lumea corporalităţii, a materiei compacte, şi, în partea cealaltă, lumea spiritului pur. Tot ce există trebuie să se situeze ori colo, ori dincolo. Şi dacă realul e mai complicat? Dacă există lumi în care asemenea diviziuni devin arbitrare? Despre astfel de lumi, care par să se potrivească mai bine cu firea îngerilor, vom vorbi în prelegerea următoare.

Deocamdată, la capătul prelegerii de azi, m-aş mulţumi să reflectaţi asupra faptului că şi în culturile europene, şi în cele din afara Europei, tema în-

[42] *Ibid.,* pp. 314-319.

[43] O spusese Ioan de Thessalonic şi o confirmase patriarhul Ta-rasius din Constantinopol: „îngerii se pot reprezenta *(graphesthai),* căci sînt

reprezentabili *(hoţi perigraptoi eisiri).*" Cf. P. Serge Boul-gakov, *op. cit.,* p. 133. Pentru problema reprezentabilităţii, cf. Glenn Peers, „Imagination and angelic epiphany", în *Byzantine and Modern Greek Studies,* voi. 21,1997, pp. 113-131 (e citat un autor din secolul al XVII-lea, Allatius, care compară capacitatea îngerilor de a apărea fizic cu îndemînarea pictorului care, prin culori meşteşugite, dă corp unor realităţi fără suport palpabil). Cf. şi G. Peers, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 2001.

gerilor este o temă recurentă. De la Dionisie Areo-pagitul la Toma, de la Dante şi Milton la Blake şi Ril-ke, de la Angelus Silesius la Cocteau şi Walter Benjamin, ca să nu mai vorbim de enormul inventar de imagini oferit de istoria artelor, ierarhiile cereşti nu obosesc să stimuleze „imaginarul" semenilor noştri. Prin urmare, nu vă propun o fumisterie, nu vă propun un curs despre nimic. Vă propun un curs care se mişcă într-un spaţiu spiritual hipersaturat de cărţi, experienţe nemijlocite şi rituri. Pentru unii, înţeleg foarte bine, a vorbi, astăzi, despre îngeri sună ca nuca-n perete. Dar în definitiv, nu toţi trebuie să ajungem analişti politici, tranzitologi, profesionişti ai reformei. E bine ca în orizontul nostru mental să apară, din cînd în cînd măcar, şi lucruri mai puţin subînţelese, mai puţin actuale. Altfel ne înţepenesc încheieturile şi murim de plictiseală. Reflecţia despre îngeri poate fi, vă asigur, o bună terapeutică pentru combaterea mediocrităţii intelectuale de a cărei ameninţare nu scapă nimeni.

2. ÎNGERII ŞI IMAGINALUL

în prelegerea trecută, am pornit de la ideea că trebuie să evadăm din mecanica sterilă a gîndirii dihotomice şi că ierarhiile cereşti sînt o veche soluţie pentru acoperirea logică şi ontologică a intervalului dintre

Dumnezeu şi om. Sfîrşeam - *ă propos* de discuţia privitoare la corporalitatea îngerilor - prin a pune la îndoială legitimitatea unei distincţii tranşante între „spirit" şi „materie". Vom relua, astăzi, această temă şi vom căuta elemente care să configureze posibilitatea unui mod de existenţă aflat la egală distanţă (sau la egală apropiere) de amîndouă. Mai înainte însă, ne vom răfui cu o altă dihotomie care face ravagii în metabolismul curent al gîndirii noastre: dihotomia „real-imaginar", respectiv - pentru a complica puţin lucrurile - dihotomia „exis-tent-inexistent".

Tribulaţiile „existentului"

în genere, ne referim la „ceea ce există" cu o uluitoare frivolitate. Distribuim neglijent, pripit, nereflectat, tocmai atributul primordial al lumii în care trăim. Ce spunem atunci cînd spunem că ceva există? în practica zilnică a limbii, vorbim despre „existenţa" unor lucruri care, în fond, au foarte puţin de

a face unul cu celălalt. „Există" şi corpul meu, şi emoţiile mele, şi catedra aceasta, şi personajul James Bond, „există" visele, amintirile, proiectele, şirul numerelor naturale ş.a.m.d. Dacă folosim termenul „există" cu atîta largheţe, întrebările categorice de tipul „Dumnezeu (sau îngerii) există?" îşi pierd sensul. Căci nu e limpede la ce fel de „existenţă" ne referim. Vă daţi seama că nu vom intra, acum, în toate detaliile speculative ale acestor enorme probleme. Prefer să vă trimit la un autor mai vechi, sorbonard serios, despre care nu prea se mai vorbeşte, dar la care veţi găsi un excelent inventar filozofic al „diferitelor moduri de existenţă". E bine să citim, uneori, şi alţi autori decît cei care „circulă". Nu zic să nu citim Derrida sau Foucault (dacă e după mine, mai curînd Foucault decît Derrida). Dar cîte o experienţă „exotică", mici aventuri inactuale cu autori mai puţin frecventaţi nu pot dăuna nimănui. Autorul pe care vi-l propun e Etienne Souriau. Cunoscut mai curînd printre esteticieni pentru o carte din 1929 importantă în domeniu *(L'avenir de l'Estheticjue),* el a publicat în anii '40-'50 şi alte cîteva lucrări, de mare ajutor în chestiunea de care ne ocupăm. într-u-na din ele[1], veţi găsi lista comentată a

sensurilor pe care „existenţa" le-a putut căpăta de-a lungul istoriei filozofiei. Sîntem „dresaţi" încă din copilărie -spune Souriau - să separăm orbeşte „ceea ce este" de „ceea ce nu este". Rezultatul e dezastruos. Luaţi din scurt, nu ştim să spunem nimic coerent despre

[1] *Les differents modes d'existence,* P.U.R, Paris, 1943.

o vocabulă de care abuzăm clipă de clipă. Pe fondul acestei uriaşe aproximaţii, metafizicienii au încercat un număr indefinit de disjuncţii şi clasificări. Se vorbeşte de „fiinţă în act" şi de „fiinţă în potentă" (din nevoia de a fi expeditivi, lăsăm, pentru moment, la o parte, cu scuze, separaţia „fiinţă-existen-ţă"). Aristotel, fiindcă de el e vorba, construieşte şi o întreagă teorie a existenţelor imaginare *(Metafizica,* M, 1078), sau încearcă să lămurească statutul „vi-itorurilor contingente". La Plotin apar nouă grade ale existentului, organizate ierarhic, după intensitate. Există, într-adevăr, „existenţe intensive": Gior-dano Bruno crede că fiecare existent se mişcă între un minimum şi un maximum. Ceea ce ne îngăduie să conjecturăm că poţi exista mai mult sau mai puţin, mai aprins sau mai stins. Despre unele lucruri se spune că au o existenţă „obiectivă", sau, dimpotrivă, „subiectivă", sau „afectivă", sau „volitivă". La Kant sînt curenţi termeni ca „existenţă de fapt", „existenţă necesară", „posibilă", „apriorică", „aposterio-rică", ca să nu mai vorbim de „existenţă fenome-nală" şi „numenală". Hegel aduce în scenă celebrele *fur sich, an sich, bei sich,* iar Heidegger nu mai puţin celebrele *Dasein, Zuhandensein, Vorhandensein.* Vorbim de „existenţe onirice" („din aceeaşi ţesătură cu visele", spune Shakespeare), „existenţe formale", „explicite", „implicite", „universale" sau „singulare", „interioare" sau „exterioare", „fizice", „sufleteşti", „spirituale", „trecute", „prezente" şi „viitoare", „contingente" sau „transcendente" („care depăşesc în grandoare octava lumii" - spune Souriau), „proble-

matice", „probabile" etc. Există, în sfîrşit, de la Dio-nisie Areopagitul la Meister Eckhart, „supra-exis-tenţa" (Souriau îi dedică un capitol întreg şi

în cartea amintită, şi într-una, din 1955, intitulată *L'ombre de Dieu).* N-am pomenit încă despre marea „reţea" teoretică „real-imaginar-posibil-virtual". Ce fel de „realitate" are visul? Pot spune că visul pe care tocmai l-am avut şi care mi-a marcat dispoziţia întregii zile nu există? Sau că acele *reves-eveilles* despre care vorbeşte adesea Mircea Eliade n-au nici o substanţă? în ce fel „există" sufletul?[2] Cît de „reală" e o presimţire? Sau e reală doar atunci cînd se adevereşte? Există „numerele iraţionale" şi, în general, „existenţele matematice"? Există „triunghiul echilateral"? Dar rădăcinile pătrate ale numerelor negative? Exista în blocul de marmoră, cum pretindea Michelan-gelo, corpul statuii pe care urma să o facă? Şi ce ne facem cu „particulele elementare" ale domnului Hei-senberg? Electronul căruia nu-i poţi determina poziţia, entităţile ultramicroscopice care se refuză observaţiei întrucît se modifică în funcţie de condiţiile „experienţei" - iată „obiecte" care nu mai îndeplinesc condiţiile clasice ale „reităţii". Durata unei existenţe contează sau nu în definirea ei ca existenţă? Fluturele, mai mult decît evanescent, „există" în acelaşi plan cu Himalaya? Tînărul de 12 ani „există", sau e doar expresia virtuală a adultului? Cît de „real" este „posibilul"? Cît de reală este o latenţă? Cît de reală e, să zicem, moartea mea? Nu sînt (deocam-

[2] Vezi o a treia carte a aceluiaşi autor: *Avoir une âme. Essai sur Ies existences virtuelles,* Les Belles Lettres, Paris, 1938.

dată) mort şi, din păcate, nu trăiesc în fiecare zi cu gîndul la moarte. Dar ştiu că episodul acesta e deja dat. Pentru fiecare dintre dumneavoastră e dat. Trebuie să vă decideţi într-o bună zi să luaţi notă de faptul că moartea dumneavoastră *personală,* nu moartea vecinului sau a unui cunoscut, e reală. E deja acolo. Să revenim: există grade ale posibilului? E faunul „mai posibil" decît centaurul? Dar grade ale imposibilului există? Da, de vreme ce Bergson vorbeşte despre „non-imposibilitate". (Dacă ai un bilet de loterie *nu e imposibil* să cîştigi, dar dacă nu-1 ai e imposibil.) Porţiunea prăbuşită a unui pod sau traseul absent al unei ogive numai parţial desenate sînt „inexistente" în acelaşi sens în care e inexistentă o sirenă? Nu tocmai, de vreme ce, „virtual", ele au o structură precisă,

inconturnabilă. *Cyber-space-u*l există? Evident, Etienne Souriau nu-şi putea pune *această* întrebare, dar şi le pune pe toate celelalte şi multe altele.[3] Variantele posibile de joc sînt, în acest domeniu, inepuizabile. „Neantul" există? Dacă nu, cum îl putem invoca şi cerceta filozofic? Dacă da, atunci nu mai e neant. Cîtă „nefiinţă" a rămas în lume, ca urmă a nefiinţei originare? Putem să ne amuzăm spunînd, de pildă, că „reţeta" pietrei conţine 75% nefiinţă, în vreme ce a omului numai 25%, iar a animalelor 50%? Care e componenta de „realitate" a universurilor ficţionale? Souriau aminteşte dispu-

[3] Cu titlu de amuzament, observ că, într-o notă (p. 72), e citat ca foarte interesant un articol de Ionel Gherea (fiul lui Constantin), în care se face deosebirea între „existenţa-durată" şi „exis-tenţa-idee".

ta dintre Russell şi MacTaggart în legătură cu raporturile de anterioritate şi ulterioritate existente între feluritele episoade ale unui roman. Napoleon, ni se spune, citea, pe insula Sf. Elena, din Richardson şi calcula riguros bugetul anual al unuia dintre personaje, după cum Victor Hugo se ocupa cu creionul în mînă de conturile lui Jean Valjean în cei zece ani cît „lipseşte" din roman... în aceeaşi linie de „experimente", sînt semnalaţi artiştii plastici care, pasionaţi de anatomie, au făcut studii despre modul în care se poate insera aripa îngerului în articulaţia omoplatului. Unde este, în aceste condiţii, graniţa dintre realitate şi ficţiune? Fenomenologii au aerul de a fi găsit un criteriu „cinstit" de evaluare a „realului" propriu-zis, singurul acceptat de „subiectul universal" ca obiect de cunoaştere: *fenomenul,* ceea ce este dat, ceea ce „apare" şi se livrează pe sine în tocmai faptul de a apărea. Dar, se întreabă Souriau, îşi ajunge fenomenul sieşi? Poate fi el cu adevărat izolat? Şi nu există o realitate de cu totul alt tip, dar la fel de masivă - realitatea „evenimentului" *(das Geschehen)* -, care dublează şi complică realitatea „fenomenelor"? Existenţa de tip „substantival" (a fenomenului) e doar o parte, un „mod" al existentului. *Evenimentul* aduce în discuţie existenţa în act, existenţa „verbală", adică reprezentabilă prin dinamica verbului. Cu alte cuvinte, a exista înseamnă, uneori, „doar" „a avea loc", a

se petrece, ceea ce nu e totuna cu a fi localizabil, a fi situat. Apoi există şi ceea ce Souriau numeşte „existenţele soli-citudinare", cele pe care *noi* le producem, *le instau-*

55

ram, prin speranţă, teamă, grijă, dorinţă. Mai există şi *Miteinandersein,* existenţa născută prin reciprocitate (co-existenţă), prin „colaborarea" a două existenţe distincte, şi mai există ceva, care se cheamă *prezenţă* şi are un statut ontologic aparte. Un prieten sau un maestru spiritual dispărut pot fi mai prezenţi, pentru mine, decît cei mai vii dintre cei vii. Sîntem înconjuraţi de inşi a căror „existenţă" nu poate fi pusă la îndoială, dar care sînt eminamente absenţi, nuli, incapabili să iasă din statistică pentru a deveni persoane. La fel, lucruri de ordinul închipuirii, al subiectivităţii sau al transcendenţei pot influenţa direct şi amplu desfăşurarea vieţii mele, fără ca, după măsurile obişnuite, ele să poată fi catalogate la rubrica „existentului". Pînă la urmă, trebuie să dăm dreptate limbii germane: este „real" *(wirklich)* tot ce are un efect palpabil, tot ce acţionează eficace *(wirkeri)* asupra ambientului, şi este „fiinţă" (We-*seri)* tot ce poate fi resimţit ca prezenţă *(Anwesenheit).*

De ce vă spun toate astea? Ca să vedeţi ce babilonie se ascunde dincolo de aparentul „subînţeles" al „existenţei".[4] Şi ca de-acum încolo să vă gîndiţi de o sută de ori înainte de a afirma despre ceva că există sau că nu există, că e „real" sau „închipuit".

Pe acest fundal, să revenim la îngeri. în ce categorie de „existenţe" îi putem plasa? Existenţe „de fapt"? Virtuale? Posibile? Imaginare? Onirice? „Prezenţe" în sens larg? Existenţe „solicitudinare"?

[4] Pentru perspectiva „tradiţională" asupra problemei, citiţi Rene Guenon, *Les ttats multiples de Vetre,* ed. a 4-a, Vega, Paris, 1973, şi *Le Symbolisme de la Croix,* Vega, Paris, 1983.

56

„Co-prezenţe" *(Miteinandersein),* adică entităţi care trăiesc (numai) în reciprocitate cu noi? Sau „existenţe" pur şi simplu, în aceeaşi linie cu scaunele, florile, norii şi oamenii? Altfel formulată, întrebarea ar suna aşa: ne putem reprezenta un tip de realitate care să corespundă naturii

angelice? îngerii sînt fiinţe ale intervalului. Cum arată acest interval? Care e, cu alte cuvinte, „lumea" ierarhiilor cereşti? Ei bine, lumea aceasta a fost, în spaţiul feluritelor tradiţii spirituale, identificată şi descrisă. Varianta ei „cartografică" cea mai amănunţită şi mai articulată am găsit-o în spaţiul islamului iranian, cu ajutorul celui mai mare specialist european în domeniu, Henry Corbin[5]. Voi încerca să adun laolaltă, rezumînd şi simplificînd, elementele constitutive ale acestei „inter-lumi" , aşa cum apare ea în textele cercetate de el.

Imaginatul şi oglinzile

E vorba de o lume care ocupă, în schema macrocos-mică, acelaşi loc ocupat, în schema microcosmică, de *suflet:* un loc de mijloc între corp şi spirit. Uneori, lumea aceasta e numită, tocmai de aceea, „Orientul Mijlociu". Există, pe de o parte, „lumea sensibilă", „lumea de aici", la care avem acces prin

[5] Recomand, dintre lucrările sale, *Avicenne et le Recit visionnai-re, 2* vol$_v$ Adrien-Maisonneuve, Paris, 1954, *L'imagination creatri-ce dans le soufisme d'Ibn'Arabî,* Flammarion, Paris, 1958, *Terre celeste et corps de resurrection, de Viran Mazdeen a Viran Shî'ite,* Buchet/Chastel, Paris, 1960 şi, mai ales, cele 4 volume apărute la Gallimard în 1971-1972, sub titlul *En Islam iranien.*

percepţie senzorială, pe de altă parte, „lumea de dincolo", „cerul" suprem al Inteligenţei, obiect al Intelectului pur, iar *între ele,* în intervalul rămas liber, o lume intermediară, psiho-spirituală, la care avem acces printr-o facultate specială, „imaginaţia activă", de care ne vom ocupa imediat. Obiectele sensibile stau, aşadar, în lumea lor, ideile stau în lumea lor, dar există un spaţiu „de tranziţie" între obiecte şi idei, o ţesătură „mixtă", în care „extremele" se întrepătrund. Tradusă pe europeneşte, schema aceasta ar vorbi despre o lume a universalului concret (a senzaţiilor), o lume a universalului logic (a ideilor) şi o lume a universalului „metafizic" (a „imaginilor"). Fiecărui obiect al lumii sensibile *(molk)* îi corespunde, în lumea intermediară *(Malakut),* o Imagine *(mithăl),* căreia, la rîndul ei, îi corespunde, în lumea supremă, a Inteligenţei, o Realitate arhetipală lumi-

noasă. „Imaginea" mediană e un *analogon* al obiectului sensibil, un arhetip „intuibil" al lui („imagine" are aici sensul nemţescului *Bilă,* care se poate înţelege ca *Gestalt,* ca *forma* [lat.]), în vreme ce „arhetipul" e un „model" al lui, „martorul" lui esen-ţializat în faţa lui Dumnezeu. Inter-lumea la care ne referim capătă, în texte, felurite denumiri simbolice cît se poate de semnificative. I se spune, de pildă (în persană), *Nă-kojă-Abăd,* „ţara lui non-unde" (sensul literal al „u-topiei"), ceea ce nu înseamnă „ţara de nicăieri", ci ţara care nu poate fi localizată în termenii spaţialităţii curente, un teritoriu, aşadar, care nu răspunde la întrebarea „unde?" Alt nume pentru acest teritoriu este „al

optulea climat", primul de după cele „şapte climate" care divizează pămîntul originar („climatul" s-ar traduce în latineşte prin *orbis).* Lumea intermediară se află „pe suprafaţa convexă" a lumii fizice, adică a celei de a noua sfere planetare, ultima, „sfera sferelor", limita universului sensibil. Ibn'Arabî vorbeşte despre *„centura de smarald* a lumii noastre", un soi de voal suprasensibil, dincolo de care se află „cele 70 000 de universuri ale sufletului". Smaraldul nu e ales la întîmplare. Verdele său e „la mijloc", între negrul lumii corporale şi auriul Inteligenţelor separate. Alt nume al inter-lumii este „Insula Verde". Altul - „Cetatea perfectă" *(Hurqalya).* Termenul tehnic arab este *'ălam al-mithăl,* desemnînd o lume a cunoaş-terii „imaginative" (Sohrawardî, în secolul al XH-lea, îi spune *'ălam al'khayâl).* Henry Corbin găseşte un perfect decalc latin pentru a traduce această formulă: *mundus imaginalis.* E o soluţie fericită, pentru că induce deosebirea fundamentală între „imaginar" şi „imaginai", respectiv între „închipuit" şi „cunoscut prin imagine".[6] Din unghi filologic, decalcul e riguros plauzibil. Aşa cum *origo* dă şi „originar", şi „original", *imago* poate da, la rîndul lui, perechea amintită adineauri. Imaginalul desemnează o lume care subzistă şi se exprimă ca imagine. De aceea, el

[6] în afara lucrărilor deja amintite, vezi şi Henry Corbin, „Mundus imaginalis ou L'imaginaire et rimaginal", în *Cahiers interna-tionaux de*

symbolisme, nr. 6,1964, pp. 3-26. Vezi, de asemenea, articolul „The Imaginai" semnat de Gilbert Durând în *The Encydopedia of Religion* editată de Mircea Eliade, Simon & Schuster Macmil-lan, New York, 1995, voi. *7,* pp. 109-114.

59

nu poate fi perceput, nu „apare", decît în măsura în care cineva, o prezenţă disponibilă, activă, *orientată,* se pune în condiţia de a-1 percepe. E cazul să amintim că există şi în terminologia Kabbalei un concept simetric al arabului *'ălam al-mithăl,* şi anume *Olam Hademuth*[7]*.* Aş mai semnala - în seria numelor atribuite inter-lumii de care ne ocupăm - şi termenul arab *barzakh,* „istm" (care ilustrează foarte bine aspectul ei de ţinut median, de „teritoriu de legătură") şi, în sfîrşit, expresia „ţara de dincolo de Muntele Qaf". Muntele Qaf este axa lumii, locul prin care se poate ieşi, pe verticală, din graniţele lumii pă-mînteşti. (Asirienii defineau faptul de a muri ca fiind „o agăţare de munte", adică o deplasare spre punctul din care începe orice călătorie ascendentă.) Lumea imaginală este, s-ar spune, primul „peisaj" pe care îl vezi, de îndată ce ai părăsit cardinalitatea terestră.

Probabil că sînteţi niţeluş excedaţi de acest salt brusc într-o ambianţă oarecum exotică. Pentru a vă calma, v-aş spune, mai întîi, că, vorbind despre îngeri, e cu totul legitim să invocăm spaţiul iranian, de care se leagă obîrşiile zoroastriene ale temei.[8] Asta nu înseamnă că spaţiile care ne sînt mai aproape ignoră această problematică. Există, de pildă, un echivalent celtic al lumii intermediare: *Tir-nan-Og.* (La

[7] Vezi Moshe Idei, *Studies in Ecstatic Kabbalah,* State Universi-ty of New York Press, Albany, 1988, pp. 73-89.

[8] Cf. Georges Dumezil, *Naissance d' archanges (Jupiter Marş Qui-rinus, III). Essai sur laformation de la theologie zoroastrienne,* Galli-mard, Paris, 1945.

60

Ibn'Arabi găsim corespondentul „Pământ ceresc", *Terra lucida.)*[9] Corbin include în acelaşi perimetru *to-poi* consacraţi ai culturii occidentale. Raiul vetero-testamentar, Graalul, cu isprăvile lui simbolice, speculaţiile privind

„a patra dimensiune" şi „al cincilea element" *(quintaessentia)* - trimit, toate, la *mundus imaginalis.* Să încercăm, mereu *via* Corbin, să ne facem o idee ceva mai concretă despre această lume.[10] Recunosc că pentru a reuşi e nevoie de un tip special de sensibilitate. Trebuie „să ai ureche", să ai organ, să simţi, de pildă, ce diferenţă enormă este între universul unui roman *(Moş Goriot,* să zicem, ca să luăm unul „realist") şi universul ciclului cavaleresc al Graalului, sau al epopeilor mistice în general. Deosebirea e că, în primul caz, în ciuda aspectului concret, „rupt din viaţă", al povestirii, sîntem în plină ficţiune, în vreme ce, în cazul al doilea, sîntem într-un scenariu cu referinţă directă la eveni-

[9] Cf. Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philo-sophiques,* Gallimard, Paris, 1971, voi. II, p. 58. „Lucida" vine de la *lux,* lumină. „Pământul luminos" indică, oximoronic, o lume în care ceea ce e dens devine „translucid" şi ceea ce e subtil capătă o anumită substanţă: aşadar, o lume intermediară.

[10] Amprenta pusă de Henry Corbin asupra cercetărilor contemporane de angelologie este decisivă (vezi şi studiul său „Neces-site de l'angelologie", în *L'Ange et l'homme,* Albin Michel, Paris, 1978, republicat în Henry Corbin, *Le paradoxe du monotheisme,* Paris, 1981). Semnalez, cu titlu ilustrativ, trei lucrări, categoric marcate de demersul corbinian: Aurelia Stapert, *L'Ange roman dans la pensie et dans l'art,* Berg International, col. „Tradition et culture", Paris, 1975, Massimo Cacciari, *L'Angelo necessario,* Adelphi Edi-zioni, Milano, 1986, şi Paul Colilii, *The Angel's Corpse,* Palgrave Macmillan, 1999.

mente majore ale vieţii noastre sufleteşti. Ceea ce se întîmplă în romanul balzacian poate fi comentat istoric, social, moral sau literar, dar, în definitiv, nu mă priveşte decît foarte vag, printr-o eventuală em-patie de moment. Ceea ce se întîmplă în textele ciclului arthurian priveşte tematica permanentă a „căii spirituale", a căutării, a comunicării cu lumea simbolurilor, lucruri care sînt dincolo de istorie, sociologie, morală sau literatură. Teritoriul Graalului, ca şi acela al experienţelor noastre onirice, al iluminării profetice, al „raptului" vizionar, circumscrie o zonă

care e greu de clasat după criteriile curente: nu e „interioară", nu e „subiectivă", nu e nici „obiectivă", dar nici „nesenzorială". E autonomă, trans-su-biectivă, suprasenzorială (fără să fie „abstractă" sau ideală). Ne aflăm într-o lume care are un fel de corp, dar nu e corporală, are un coeficient de rarefiere, dar nu e pur spirituală, are, cu alte cuvinte, şi ceva din ce e deasupra ei, şi ceva din ce e sub ea. Aceasta e lumea imaginarului, a „istmului" dintre lumi. închi-puiţi-vă un univers în care există tot ceea ce există în universul cunoscut de noi, numai că fără corp. încercaţi să vă puneţi problema cum e să ai senzaţia de albastru fără a vedea, nemijlocit, un albastru fizic. Sau cum e să ai reprezentarea unui spaţiu nespaţial, respectiv a unui corp necorporal. Ştiu că e greu, dacă nu cvasi-imposibil, mai ales în limitele culturii europene moderne, care are dificultăţi să admită ca reale lucruri situate în afara cadrului dimensional consacrat. E unul din motivele pentru care simţim mereu nevoia unor referinţe extra-europene.

Metafora cea mai la îndemînă pentru a descrie lumea imaginală e, nu întîmplător, *metafora oglinzii.* Căci ceea ce vedem în oglindă nu e nici fantasmă, nici fiinţă aievea.[11] „Apariţia" din oglindă nu e totuna cu fiinţa noastră concretă, dar depinde esenţial-mente de „apariţia" noastră, se produce *numai* dacă ne aşezăm în faţa ei şi dacă privim spre ea.[12] Lumea imaginală (care e lumea unde se simt acasă şi îngerii) e un *plan de reflexie* între lumea spiritului şi cea a materiei, sau, pe alt palier, între Dumnezeu şi oameni, în „spaţiul" ei cele două dimensiuni se regăsesc în contiguitate: una printr-o sacrificială mişcare coborîtoare (kenoză), cealaltă, prin asceză urcătoare.[13] La sfîrşitul vremurilor, vom trece dincolo de planul acesta, pentru a întîlni Realul Suprem faţă către faţă. Dar pînă atunci, cît sîntem încă în interval, adică „pe drum", vedem Realul acesta „prin oglindă, în ghicitură" (I Cor. 13, 12).[u] în aceeaşi

[11] „Oglinda, pe de o parte - spune Calist Patriarhul -, nu poartă nici o grosime a lucrului arătat în sine, dar, pe de alta, ceea ce arată nu e cu totul nimic" *(Filocalia,* voi. VIII, p. 312).

[12] Am atins, rapid, tema oglinzii şi în „îngerii. Elemente pentru o teorie a proximităţii", republicat în acest volum (Anexa I, pp. 253-280). Cf. şi

partea a doua a volumului de faţă.

[13] Metafora oglinzii domină, în islamism, teologia întrupării. Căci se vorbeşte de întrupare şi acolo, numai că Dumnezeu nu îmbracă trup deplin, ci se oglindeşte în conştiinţa credinciosului. Fiecare musulman în parte e mediul de reflexie al lui Dumnezeu, „suportul" întrupării Sale. Din perspectivă creştină, e o doctrină eretică, docetistă, dar în logica internă a dogmei muhammedane lucrurile sînt coerente.

[14] Oglinda - spune Sf. Maxim Mărturisitorul - „reflectă chipul lucrurilor originare, dar nu cuprinde înseşi lucrurile în subzistenţa

oglindă - la care Moş Goriot nu are acces - se mişcă hieratic cavalerii Mesei Rotunde...[15]

îngerii, despre care Scriptura spune că „văd pururea Faţa Tatălui" (Matei 18,10), sînt oglindirea Feţei către care privesc. Iar cine contemplă chipurile îngereşti întîlneşte, în lumina lor, însăşi această oglindire. La rîndul lui, omul care se străduieşte să trăiască după modelul protectorilor săi cereşti devine oglinda lor şi se oglindeşte în ei şi în oglindirea Feţei Tatălui. Viaţa spirituală e, în definitiv, o problemă de catoptrică, răsfrîngerea în cascadă a luminii supreme pînă în cel din urmă ungher al lumii. îngerii sînt purtătorii calificaţi ai acestui uriaş joc de oglinzi, transparenţele orînduite ierarhic prin care sîntem „vizaţi" de Raza dumnezeiască. Grigorie Pa-lama: „...puterile înţelegătoare şi duhurile slujitoa-

lor descoperită". Oglinda e o mijlocire care revelează şi ascunde deopotrivă. Ca atare, e perfect adecvată modului de cunoaştere al omului căzut. Incapabil să intuiască, direct şi pur, adevărul, omul post-edenic trebuie să se mulţumească a percepe reflexul lui, pe calea laborioasă a virtuţii şi a investigaţiei: „Oglinda ne indică originalele prin virtute, iar ghicitura face străvezii originalele prin cunoştiinţă" (Maxim Mărturisitorul, *Despre diferitele locuri grele din Sf. Scriptură,* în *Filocalia,* voi. III, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, pp. 156-158).

[15] în treacăt fie spus, dacă acorzi deplină realitate personajului lui Balzac

- şi oricărui personaj literar - devii Madame Bova-ry, după cum dacă acorzi deplină realitate lui Lancelot, adică o realitate care nu e de natura „imaginalului", ci de natura imediatului, devii Don Quijote. Mie unuia îmi e mai simpatic acesta din urmă. Pentru că mi se pare mai nobilă sminteala de a comunica inadecvat cu un simbol, decît aceea de a comunica inadecvat cu o ficţiune. Periculoase sînt însă amîndouă.

re sînt luminile cele de al doilea, slujitori ai luminii de sus şi, ca lumini de al doilea, răsfrîngeri ale primei lumini. îngerul este cea dintîi fire luminoasă după cea dintîi, răsfrîngînd-o pe aceea. Este lumina a doua, o iradiere sau o împărtăşire a celei dintîi lumini."[16] Călugărul, ca imitator al îngerului, se împărtăşeşte şi el din luminile lui secunde, devenind, după cuvîntul lui Nil Ascetul, „sfeşnic", „stea nerătăcitoare", *Jar".*[17] Troparul Sfîntului Isaac Şirul îl slăveşte ca pe un „purtător de lumină".[18] „...ne facem oglindă - spusese, de altfel, sfîntul însuşi -căci vedem în noi asemănarea şi întipărirea adevărată a Celui ce e prin fire şi prin fiinţă Dumnezeu."[19]

Corpuri spirituale

Cu lumea imaginală, a îngerilor, sîntem, cum am văzut, pe un tărîm în care binomul „corporal-necor-poral" nu funcţionează. Avem de a face, dacă mi se îngăduie barbarismul, cu o lume „apariţională", o lume în care materia şi spiritul par a fi negociat o cale de mijloc, aşa încît imaterialul să poată apărea şi materialitatea să devină inevidentă. Ambivalenţa aceasta e o temă familiară în literatura alchimică (care caută *„piatra* filozofală", aşadar transfigurarea *celei mai dense* materii) şi în tradiţia „teozofică" eu-

[16] *Filocalia,* voi. VII, p. 477.

[17] *Filocalia,* voi. I, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană" S.A., Sibiu, 1947, p. 155.

[18] *Filocalia,* voi. X, Bucureşti, 1981, p. 515.

[19] *Ibid.,* p. 192.

ropeană (a nu se confunda cu teozofia sectant-mon-denă de sorginte

Blavatsky-Besant). Am în minte autori ca Jakob Bohme, cel care pretindea că, înainte de a se întrupa în om, Dumnezeu s-a întrupat în lumea intermediară a îngerilor, sau ca discipolul său din veacul al XVIII-lea, pastorul luteran Friedrich Cristoph Oetinger, care valorifică teologic noţiunea de *Geistleiblichkeit, caro spiritualis.* Un neoplatonician englez, Henry More, vorbea, cu un secol înainte, de *spissitudo spiritualis,* un soi de densitate diafană, iar celebrul Swedenborg (nu vă grăbiţi să-1 evacuaţi sceptic; Kant avea cuvinte de laudă despre el) definea aceeaşi „rubrică" ontologică ca fiind alcătuită din *apparentiae reales.* Formula aceasta e foarte expresivă, în echivocul ei: aparenţa şi realitatea se contopesc în unitatea paradoxală a „apariţiei".[20]

Simt acumulîndu-se, în jurul cuvintelor mele, nedumerirea mustrătoare a ortodoxului cinstit. Cum adică? Nu putem vorbi despre îngeri decît mobili-zînd stranietăţi iraniene, erezii teozofic-alchimice, neoplatonisme? Unde este Scriptura? Unde Părinţii Bisericii? Ce e cu ectoplasmele astea suspecte? Mă grăbesc să intru în ordine. De fapt, cele mai îndrăzneţe şi mai convingătoare trimiteri la lumea imagi-nală şi la „materia ei spirituală" tocmai în Scriptu-

[20] Un întreg colocviu a fost dedicat, în 1986, la Paris, temei „materiei spirituale". Actele lui au apărut în volum un an mai tîrziu, în seria „Cahiers de l'Universite Saint Jean de Jerusalem". în acest volum *(La matiere spirituelle,* Berg International, Paris, 1987) veţi găsi, între altele, un studiu despre Oetinger, al lui Pierre Deghaye.

ră se găsesc. Scriptura este aceea care, prin Sfîntul Evanghelist Ioan, alătură doi termeni ce păreau condamnaţi la ruptură definitivă: *Verbum* şi *caro.* Vă aduceţi aminte? *Et Verbum carofactum est.* Ce sînt Evangheliile decît *Geistleiblichkeit,* duh al Cuvîntu-lui, coborît în trupul literei? Veţi spune că nimeni nu contestă coerenţa intimă dintre cele duhovniceşti şi cele ale corpului, că însăşi alcătuirea noastră omenească e suflet şi carne deopotrivă, *Geistleiblichkeit.* Dar Iisus nu s-a întrupat într-o „materie spirituală", ci într-un trup deplin. De aici şi pînă la invocarea unei lumi distincte, în care cele „de jos" şi cele „de sus" se suprapun spectral e cale

lungă. Bun. Atunci să citim ultimul capitol din Evanghelia după Luca, cel în care doi ucenici merg abătuţi spre Emaus şi îl întîlnesc, deodată, pe învăţătorul lor înviat. Pe care însă nu-1 recunosc, deşi stau cu el la masă. învăţătorul reapare la Ierusalim dinaintea tuturor ucenicilor. Ucenicii se sperie! „Credeau că văd un duh" -spune textul. Nu e curios? Cel lîngă care petrecuseră timpul cel mai preţios al vieţii lor apare, după înviere, şi ei ori nu-1 recunosc, ori se sperie. Iar El trebuie mai întîi să-i liniştească („Eu sînt, nu vă temeţi!") şi apoi, ca să-i convingă că nu e duh, să mănînce împreună cu ei peşte şi miere. E limpede că trupul Celui înviat e trup adevărat („Pipăiţi-mă şi vedeţi: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeţi că am eu"). Şi totuşi *ceva e altfel,* după cum *altfel* decît de obicei va fi arătat Christos şi în episodul Schimbării la Faţă: „s-a schimbat înfăţişarea Feţei" - spune acelaşi evanghelist. în ambele cazuri, ucenicii au o

experienţă distinctă de senzorialitatea curentă, un amestec de luciditate şi extaz, de văz şi viziune. Ei văd corpul lui Iisus, dar văd „corpul slavei" Sale. Iar noţiunea de „corp al slavei", înţeles ca trans-sub-stanţiere a corpului fizic obişnuit, se înscrie în chip firesc în vocabularul pe care îl tot tatonăm încă de la începutul acestui curs: *caro spiritualis, spissitudo spiritualis, Geistleiblichkeit*[21]*.* Transfigurat, Iisus participă la un nivel al realului în care personaje de mult defuncte (Moise şi Ilie) sînt co-prezente, ară-tîndu-se şi ele „în slavă" (Luca 9, 31), cu o veridicitate care îl îndeamnă pe bunul Petru să le propună improvizarea rapidă a trei adăposturi. Bineînţeles că nu e vorba nici de stafii, nici de vedenii. E vor-ba de o „răpire", de un acces fulgurant, obţinut prin bunăvoinţa harului, la o lume supra-firească, aceeaşi în care au călătorit, uneori, profeţii şi sfinţii. Lumea

[21] Vezi şi Henry Corbin, *L'homme de lumiere dans le soufisme ira-nien,* Editions Presences, Saint-Vincent-sur-Jabron, Paris, 1971. Dar problema în sine apare abundent în scrierile Sfinţilor Părinţi. Pentru Grigorie Sinaitul, corpul slavei („trupul nestricăciunii") e totuna cu trupul paradiziac, neîntinat, al cuplului originar de dinaintea păcatului şi cu

trupul învierii de la sfîrşitul veacurilor: „Trupul nestricăciunii este trupul pămîntesc afară de musturi şi de grosime, prefăcut în chip negrăit din trup sufletesc în trup duhovnicesc, încît este şi *pămîntesc, şi ceresc* (s.m., A.P.), prin subţirimea înfăţişării dumnezeieşti. Căci aşa cum a fost plăsmuit la început, aşa va şi învia..." „Trupul nestricăciunii" e „fire îndumnezeită", „pă-mînt sfînt" *(terra lucida...),* după cum „împărăţia *Cerurilor"* e *„Pă-mîntul* celor blînzi" *(s.m.,* A.P.), „Pămîntul făgăduinţei" (cf. *Filo-calia,* voi. VII, pp. 105-106). Isaac Şirul numeşte trupul înduhovnicit „trup răpit", răpit, prin exerciţiu ascetic, propriei sale corporalităţi, fără anularea ei (cf. *Filocaha,* voi. X, Bucureşti, 1981, p. 172).

68

aceasta este şi lumea angelofaniilor. Şi îngerii cînd apar, luminoşi, oamenilor trebuie să vorbească asemenea lui Iisus la Ierusalim, după Emaus: „Nu vă temeţi!" Şi ei iau, pentru a se manifesta, „aparenţa reală" a unui corp.[22] în clipa privilegiată a contactului cu asemenea făpturi cereşti, omului i se lărgeşte, instantaneu, cîmpul vizual, în aşa fel încît să perceapă ţesătura altui „grad" al existenţei. „Gradul" acesta nu e gradul suprem. Dumnezeu nu poate fi vizitat la El acasă. El poate da doar întîlnire credinciosului într-un „loc neutru", locul teofaniilor şi al angelofaniilor, locul revelaţiilor şi al inspiraţiei, al ritualurilor, al iluminării. în puţine cuvinte, locul acesta, aflat în intervalul dintre lumea pămîntească şi Tronul dumnezeiesc, poate fi numit *mundus ima-ginalis,* „centura de smarald a lumii noastre"...

Nicăieri, peste tot, „înăuntru", „în afară"

Lumea imaginală e reală, dar e *altfel* reală decît ceea ce socotim, de regulă, real. Nu poţi să mergi spre ea uitîndu-te pe o hartă, nu e „undeva", pentru că e

[22] Şi Grigorie cel Mare, şi Toma d' Aquino admit că îngerii pot asuma, în anumite împrejurări, un corp translucid, o expresie trupească de tipul aerului condensat (cf. Leopold Kurz, *Gregors des Gros-sen Lehre von den Engeln,* Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rotten-burg A.N., 1938, p. 104, şi Fr. Wilhelm Schlossinger O.P., „Das Verhăltnis der Engelwelt zur

sichtbaren Schopfung", în *Jahrbuchfiir Philosophie und spekulative Theologie,* voi. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 204). în asemenea cazuri, „corpul de aer" nu este iluzoriu, ci real. El este însă, nu mai puţin, rezultatul unei ieşiri a îngerului *în afara* sferei sale de existenţă, adică a „lumii imaginale".

69

ubicuă. Ea trăieşte numai ca urmare a unei relaţii: relaţia dintre ea însăşi şi cel care o caută. Cu alte cuvinte, ca să se deschidă, are nevoie de activarea interesului tău pentru ea şi de o facultate specială, din familia imaginaţiei. în acest sens, ea este o lume virtuală, care se desfăşoară „obiectiv" abia în momentul în care sînt dispus să prind contur în faţa ei. *îi fac loc,* mă raportez la ea, o chem - atunci ea se manifestă. Bat - mi se deschide. Dacă însă îmi iau ochii de la luminile ei crepusculare - se volatilizează, se închide, reintră în virtual. O observaţie a unei călugăriţe vizionare din secolul al XH-lea, Hildegard von Bingen, descrie foarte precis acest raport: „Dacă în om nu există întrebare, nu există nici în Duhul Sfînt răspuns." Lumea imaginală e tot atît de reală şi de ireală pe cît este lumea vizibilă pentru un orb. Trebuie ca orbului să i se deschidă ochii pentru ca uriaşa rezervă de virtualitate în care trăise ca nevăzător să capete substanţă reală.

Sensibilitatea artistică are adeseori intuiţia acestei „specii ontologice" care se întrupează în funcţie de „proiecţia" unui interlocutor. Villiers de l'Isle Adam spune undeva că îngerii se obiectivează în tocmai extazul pe care îl provoacă şi că, de fapt, substanţa lor e chiar extazul. îngerul nostru este, ca să spun aşa, fiinţa extazului nostru. E un moment de ieşire din sine către o realitate extatică a propriului eu. Ca într-un minunat vers al lui Saint-John Perse despre felul în care, uneori, speranţele se corporeifică, coagulează. Ele devin fiinţe autonome, deşi au început prin a nu fi decît „emanaţia" ta. La fel, în-

70

gerul e al tău şi totuşi străin de tine: nu este o umbră, nu face mişcările pe care le faci tu: pentru că este varianta ta îmbunătăţită, mai reală, într-un sens, decît eboşa care eşti.[23]

Cu ce investiţie de *certitudine* putem aborda această ciudată lume, în acelaşi timp reflectată şi reală? Să ne imaginăm, spune Corbin, că există o dispută în legătură cu certitudinea existenţei focului. In discuţie intră, în acest caz, cel puţin trei moduri de a fi sigur. Unul teoretic (ştiu - orice s-ar spune - că focul există), altul senzorial (văd sau am văzut focul), şi altul de ordinul experienţei individuale: am atins, cîndva, focul şi m-am ars. Certitudinea ultimă e, în fond, cea mai intensă, e certitudinea omului păţit. Pe de altă parte, tocmai ea se comunică cel mai greu celor care nu s-au ars niciodată. Nimeni nu-mi poate contesta păţania, dar eu n-o pot impune nimănui cu aceeaşi forţă a evidenţei. Aşa e „ima-ginalul": îl poţi vedea, dar nu-1 poţi „arăta" nimănui. Nu poţi arăta nimănui un fulger. N-ai timp. Pînă să ridici degetul, ceea ce voiai să arăţi a dispărut, în plus, aşa cum spuneam mai devreme, nu poţi arăta ceva care s-a născut ca ecou *personalizat* al mişcării tale. „Virtualul" „meu" nu e şi al altuia. Fiecare trebuie să-şi grădinărească *propria* virtualitate, să aducă la manifestare *propria* sa comunicare cu *mundus imaginalis.*

[23] Un provocator *Denkexperiment* pentru explorarea „imagina-lului" poate fi o lectură din Emanuel Swedenborg; de pildă, *De Cae-lo et ejus Mimbilius, et de Inferno ex Auditis et Visis,* trad. engl. *Hea-ven and its Wonders and Hell,* The Swedenborg Society, Londra, 1966.

Ceea ce nu înseamnă că această lume e lipsită de autonomie. Ea are „geografia" ei, spre care se poate „călători", e drept, fără hartă şi în afara cardinalităţii obişnuite.[24] Poţi fi „purtat" spre imaginai, „răpit" la ceruri, ca Ezechiel şi ca proorocii în genere *(mi'raj* se numeşte răpirea aceasta în limba lui Mu-hammad), dar poţi avansa spre el şi printr-un efort ascetic născător de ruptură ontologică. E vorba de a obţine o „răsturnare" a amplasamentului tău intelectual, o conversie, o transfigurare: ceea ce era interior devine exterior şi ceea ce era exterior devine lăuntric. Ajungi în „altă dimensiune", una în care nu mai eşti distinct de ceea ce percepi, ca în lumea fizică, ci *percepi contopindu-te* cu obiectul experienţei tale. în Iran există metafore foarte puternice despre desfăşurarea acestei

experienţe. E ca şi cum, se spune, îţi pui o picătură de balsam în podul palmei şi, încet-încet, balsamul ajunge pe partea ei exterioară, „trecînd" prin palmă, intrînd tot mai adînc în ea,

[24] Scenariul călătoriei include, inevitabil, figura călăuzei. Neoplatonismul persan invocă, uneori, prezenţa unui tînăr (de fapt o entitate fără vîrstă, care se recomandă drept „cel întîi creat" -*pmtoktistos)* şi care, ca unul care „vine de dincolo", poate fi ghidul căutătorilor. E, de fapt, un arhanghel, îmbrăcat în purpură. De ce e în purpură? Pentru că teritoriul din care vine e presupus a fi un teritoriu al luminii pure şi, cînd lumina pură, care e aurie, ajunge să traverseze lumea imediată, care e o lume tenebroasă, ea se colorează în roşu. Purpura este aspectul pe care îl capătă lumina într-o ambianţă de întuneric. Cf. Henry Corbin, *L'Archange empourpre,* Fayard, Paris, 1976, pp. 196 şi 202-203. Cf. şi *idem,* „Necessite de l'angelologie", în *L'Ange et l'Homme,* col. „Cahiers de l'Hermetisme", Albin Michel, Paris, 1978, p. 23.

atît de adînc încît sfîrşeşte „în afara" interiori taţii. Cu alte cuvinte, cu cît pătrunzi mai tenace sp're interior, cu atît eşti mai aproape de o *altă* exterioritate. Sau, altfel spus, dacă avansezi suficient de mult spre înăuntru, dai, într-un tîrziu, de un „în afară", dar de un *alt* „afară" decît cel din care plecaseşi. Ieşi din realul imediat, dar nu pentru a te pierde în indistinct şi fantasmagorie, ci pentru a lua cunoştinţă de un alt real, cu alte coordonate şi alt statut ontologic. Din lumea lui „unde", treci într-o lume care e, ca să spunem aşa, originea lui „unde". Spaţiul devine calitativ, se lasă parcurs mai încet sau mai repede, în funcţie de metabolismul stărilor sufleteşti, timpul devine şi el calitativ, ceea ce înseamnă, între altele, că^devine reversibil. Totul depinde de energia unei facultăţi lăuntrice conştient activate. Ima-ginalul e o lume *reală* care însă se alcătuieşte, se articulează, există numai în măsura în care această facultate lăuntrică o „secretează". Ceea ce este spectaculos în această *interioritate* care produce un *exterior* este că, în cele din urmă, interiorul devine anglo-bant, învăluie exteriorul. Ne confruntăm cu o lume care, ca orice lume oglindită, răstoarnă raporturile. Nu mai există un corp

înăuntrul căruia întîlnim sufletul. Există o realitate sufletească înăuntrul căreia întîlnim, ca pe un sîmbure, corpul. Interioritatea, dacă puteţi accepta acest paradox, înveleşte lumea exterioară, o conţine. Tot astfel cum aripile îngerului - sugestie a spiritualităţii lui anti-gravitaţiona-le - îi acoperă trupul.

73

Ni se oferă, cum vedem, ocazia să mai demolăm o dihotomie. Cea care separă „interiorul" de „exterior", în general, avem înclinaţia să plasăm „spiritul" în spaţiul nostru lăuntric şi să definim lăuntricul în termeni de „subiectivitate". Asta pleacă de la o reprezentare aş spune modernă a fiinţei umane: ai un corp, o carcasă şi o „interioritate" care subzistă tenebros înlăuntrul acestei carcase, fie că se cheamă „suflet", „subconştient", „inconştient (colectiv)", „viaţă afectivă", „morală" etc. Lucrurile n-au stat aşa întotdeauna. Imagistica medievală aşază, cum ştiţi, în jurul capetelor de sfinţi ceva care se cheamă *nimb* (există cărţi foarte frumoase despre istoria nimbului în reprezentarea picturală). Nimbul e o referinţă la calitatea „interioară" a personajului (sfinţenie, extaz etc), dar el *învăluie* corpul fizic, îl conţine. „Carcasa" e aceea care stă înăuntru, ca un nucleu tare al fiinţei, care, în întregul ei, e mai amplă şi mai subtilă. Corpul e *înconjurat* de „interio-ritatea" lui ca de o mandorlă. Aţi văzut că decorul catedralelor plasează, de multe ori, silueta umană într-un fel de „migdală" de piatră. „Migdala" aceasta este „interior" devenit expresie exterioară, interior anglobant, faţă de care corpul fizic e miez, nucleu dens, germene. „Consemnarea" spiritului în perimetrul inferiorităţii - un tenace reflex al simţului comun - e un prim pas spre suspendarea „realităţii" lui. Cu lumea imaginală - şi, implicit, cu lumea îngerilor -, redescoperim „exterioritatea" spiritului, faptul că el e o lume autonomă, un regn aparte şi

74

lui non-unde", şi anume în momentul™' ca$_{re}$' cem pragul morţii. în *mundus magi^Z* spune şi *mundus archetypus)* nu sălă imagiil" lucrurilor i^
momentul cuvenit ntr
sufletească e „imaginai". Dta ferici

sufletul, obosit şi dezorientat, e întîmpinat şi asistat acolo de locuitorii „de drept" ai zonei, care sînt îngerii.

Imaginaţia divină

Am spus, de cîteva ori, că există un „organ" pentru perceperea lumilor intermediare şi că organul acesta e *din familia* imaginaţiei. Adaug imediat că nu de imaginaţia comună e vorba, cea care produce vedenii, care delirează, uneori şarmant, alteori smin-titor, cea de care uzează şi abuzează frecvent artiştii, mincinoşii şi beţivii. E vorba de *imaginatio vera,* o facultate creatoare, structurată şi structurantă, definită de mulţi autori ca net diferită de imaginaţia obişnuită.[26] Voi aminti, de pildă, reflecţiile Sfîntului Grigorie Palama (secolul al XlV-lea), care opune imaginaţiei „omeneşti", legată de conformitatea sufletului cu trupul, şi deci marcată fiziologic, o altă specie a imaginaţiei pe care o numeşte *divină,* liberă de amprenta corporalităţii, orientată nu spre eludare şi substituţie arbitrară a realului, ci spre *instaurare* de realitate.[27] Iată un text caracteristic din tratatul *Despre sfinta lumină:* „...imaginaţia *(phantasia)* dum-

[26] Pentru cîteva exemple, vezi, iarăşi, articolul meu din 1992, reluat în acest volum, la pp. 253-280.

[27] Dat fiind că imaginaţia „divină" nu e legată de corp, rezultă că ea supravieţuieşte corpului. Textele mai multor tradiţii coincid, în această privinţă. După moarte, toate facultăţile senzitive se resorb într-o singură facultate, un „agregat" sinestezic, care devine unic instrument de orientare şi de comunicare cu fiinţele ierarhiilor cereşti.

T **

a Proo" P

nezeiască se deosebeşte mult H •

trâ omeneasca. Cad aceeTse în, "^T?" ™as"

noastracuadevfetcuge^e'sSpeaSă[13111]™ gmaţia omenească însă se

desfas™ră - w

teului nostru apropiată de **trudea**

te mtipanrea acolo este cea mS J~ r[x]-----[r]
sufletului raţional; pe dhddfc^ ♦ ^ [3] tima parte a puterilor sufl J [GSte]
[a]P[roa]Pe fireşte în mişcările simţurilor^ ' ^ ^^ produce întipărirea
în rocilor, ascultă pe Mari' cii au văzut prin aceea ^^[u]
tea conducătoare a lor» fo*XoZ* ^f^pai^ Duhul cel Sfînt este Cel ce [Se a]^
k"*[1]" [Ded]
orocilor şi, folosindu-se de [m]S[P] " T*[63] [pr]°-materie, povesteşte în ea prin Sil
^T" ^ [Ca de] ° tîi lor şi prin ei nouă."[2]s pSSf ^ T°[are'în]"
nevăzute, mintea are nevoi deTm^ f^ ^ _____^^^ [u]^e ae
imaginaţie, spune

[28] Grigorie Palama, *Despre sfinta lumi*,* - -
stitutului Biblic şi de Misime 5 BfeericTm *f*^[ÆditUra In]" VII, Bucureşti, 1977, p. 344 O notă f P- [Ortodoxe] Române, voi. n. 24, pp. 344-345) aduce cîteva
u^^"^ [Stăniloae] (&*■ *«t.,* naţiei dumnezeieşti de aceea a virtual,,]?[2]"!; [gmd tema ima]§[i]-gă şi să transmită ceea ce-i comunică nT 'î [m Ca Să] "[m]f[elea]-de
imaginaţie. Căci imaginaţia dă formJ. i [mmt6a S6 folose]9[t]e mă (...). Deci există o
imaginaţie *(virtZl* T[ai]f[reSUS de for]" care conduce imaginaţia omenească sorp
w", °' [S3U] ° P[Utere] terea celor comunicate de Duhul si în n *t* ^[e][£][le]S[erea] ^
^ansmi-tuală dumnezeiască lucrează asupra irn Paginaţia vir-
ma e imprimată de prima. Ele nu mai ^f^[3'161] [omene]5[ti]- Ulti-loc şi se
articulează în ultima, arăS? [deSpărţite' ci] P[ri™] ia i Jean Meyendorff, *Gregoire Palamasllf* [mtl]P[ărită] ^ [ea]-" Vezi s, voi. II, Louvain, 1959 ' *efmse des saints hesychas-*

te

77

şi Calist Catafygiotul, cu condiţia ca aceasta să fie povăţuită de credinţă.[29] Spuneam adineauri că *imaginatio vera* e o facultate instauratoare de realitate, cu alte cuvinte că ea poate produce lumi consistente. Prin aceasta, ea este, într-un anumit sens, de aceeaşi natură cu înzestrarea creatoare a lui Dumnezeu şi ca atare infinit mai productivă decît stricta fantezie omenească. Daţi-mi voie să recurg din nou la virtuţile limbii germane. Există, în germană, doi termeni pentru „imaginaţie": *Einbildung* şi *Vorstellung.* Primul pune accentul pe componenta strict subiectivă a

procesului. Produci, în limitele interiorităţii tale, *o forma* fără corespondent exterior. *Sich etzvas einbilden* e „a-ţi închipui ceva". (Românescul „în-chipuire" echivalează riguros cu *ein-bilden.)* Cu *Vorstellen,* lucrurile se schimbă: avem, de data aceasta, un prefix, *vor-,* care trimite în afară, în faţă, şi un verb, *stellen,* care înseamnă „a aşeza", „a pune". Accentul cade, prin urmare, pe o operaţiune ofensivă, „obiectivantă", pe o *propunere.* Actul creator despre care se vorbeşte în Geneză nu e de tipul *Einbildung,* nu e o reverie privată a Creatorului. Facerea lumii e ceva de tip *Vorstellen,* e o „propunere": Dumnezeu „imaginează" lumea în sensul că o aşază dinaintea Sa, ca pe ceva cu totul distinct de Sine. „Interiorul" dumnezeiesc (un fel de-a spune, căci nu putem compartimenta astfel transcendenţa Sa) se „cosmicizează". Orice act creator adevărat „imită" această „manevră" originară. Iar

[29] Cf. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă,* în *Filocalia,* voi. VIII, Bucureşti, 1979, p. 405.

aproprierea imaginalului e, din acest punct de vedere, un act creator, un fel de a „vizualiza" trans-vi-zualul, un efort de a gîndi nu concepte, ci imagini, nu forme stabile, ci metamorfoze. *(Intelligere* - spunea Giordano Bruno - *est phantasmata speculări.)* Una din funcţiile îngerului - ca fiinţă intermediară - e, nu întîmplător, şi aceea de a vizualiza nevăzutele, de a conferi denegînditului pregnanţă intuitivă. îngerul e ghidul optim în voiajul sufletului către lumea sa, către universul imaginai.

„Cosmicizarea" interiorităţii relativizează, în chip semnificativ, nu numai distincţia comună dintre văzut şi nevăzut, ci şi pe aceea, definitorie pentru tradiţia europeană, dintre „gîndire" şi „existenţă". Fireşte că putem gîndi lucruri care nu au corespondent „real" şi că, pe de altă parte, există realităţi care nu pot fi gîndite pînă la capăt. Dar obiceiul nostru de a aşeza mereu faţă-n faţă gîndirea şi existenţa, de a le situa dihotomic, nu face decît să pietrifice un *mal-entendu.* E ca şi cum ar fi vorba de două lumi cu totul diferite, a căror co-prezenţă ne condamnă la o fatală schizofrenie epistemologică. Or, în lumea ima-ginală, gîndirea şi existenţa coincid. De îndată ce gîndesc un lucru, lucrul pe care îl gîndesc există. Şi

tot ce există e alcătuit din substanţa gîndirii mele. în acest sens am invocat facerea dumnezeiască a lumii: un act în care „a gîndi" e simultan cu „a înfiinţa", în care simplul fapt de a gîndi instituie fiinţa.
Cred că sînteţi în plină indigestiune metafizică. Am exagerat, poate, livrînd într-o singură prelegere informaţii atît de numeroase, de diverse şi - din

unghiul deprinderilor mentale curente - destul de curioase... Data viitoare voi fi, sper, mai ponderat şi mai digerabil. Voi vorbi despre îngerul păzitor al fiecăruia. Şi, într-un fel, mă felicit că v-am plimbat prin zone atît de neconforme, încît, anunţînd că trecem la problema îngerului păzitor, să avem cu toţii sentimentul că ne întoarcem pe pămînt, că revenim la „realitate"...

3. ÎNGERUL DE LÎNGĂ OM: PĂZITORUL CERESC

O rugăciune pe care, pînă mai ieri, o ştiau toţi credincioşii sună astfel: „îngerul lui Dumnezeu, păzitorul meu cel sfînt, care mi-eşti dat de la Dumnezeu din cer, rogu-te pe tine cu tot dinadinsul, tu astăzi mă luminează, de tot răul mă fereşte, către fapte bune mă povăţuieşte şi spre calea mîntuirii mă-ndreptează, amin!" Teologia îngerului păzitor, în esenţa ei, e integral cuprinsă în textul concis al acestei rugăciuni. Rezultă, mai întîi, că *avem* un înger păzitor, apoi că, deşi „îl avem", el *nu ne aparţine,* ci ne e dat de Creatorul lumii, şi, în sfîrşit, că funcţiile îngerului păzitor sînt, în mare, patru, ca braţele unei cruci: el ne este *învăţător* (ne luminează, aduce un spor de cunoaştere), *protector* (ne fereşte de rele, de *toate* felurile de rele), *sfătuitor* (ne îndeamnă spre fapte bune, ne propune criterii ale acţiunii îndreptăţite) şi *călăuză* mistică (ne arată calea mîntuirii). Cu un singur cuvînt, funcţia generică a îngerului este buna noastră *orientare.* Bună orientare în plan cognitiv, pragmatic, etic şi soteriologic.

Surse creştine şi necreştine

Se pune însă întrebarea ce temei scripturar există pentru o asemenea doctrină, ce spun textele revela-

te? în genere, se afirmă că probele vin mai curînd din Noul Testament. E o exagerare. Sînt destule locuri în Vechiul Testament care sugerează, dacă nu vorbesc explicit, despre o prezenţă angelică protectoare alături de oameni. în Psalmul 91, de pildă, versetul 11, citim: „El (Dumnezeu) va porunci îngerilor Săi să te păzească în toate căile tale." Pasaje asemănătoare apar şi în Psalmul 34, 7, în Geneza 48,16, în Exodul 23, 20, ca să nu pomenim de Cartea lui To-bit. E adevărat că în Noul Testament pasajele de acest tip sînt mai numeroase şi mai precise. Le voi invoca pe cele mai spectaculoase. Nu există om, oricît de neînsemnat, oricît de „mic", care să nu aibă în ceruri un înger al său, cu ochii aţintiţi spre Faţa Tatălui -spune Iisus (Matei 18,10). Cine dispreţuieşte pe cel mai precar dintre oameni îi dispreţuieşte, aşadar, îngerul şi întunecă, indirect, Tronul dumnezeiesc. în Epistola lui Pavel către Evrei (1,14) îngerii sînt numiţi „duhuri slujitoare, trimise să îndeplinească o slujbă pentru cei ce vor moşteni mîntuirea", adică pentru oameni. Capitolul 12 din Faptele Apostolilor relatează o poveste năucitoare: Apostolul Petru e scos din închisoare de un înger, bate, în puterea nopţii, la uşa unor prieteni, iar aceştia, convinşi că o asemenea evadare e imposibilă, socotesc că cel de la uşă nu poate fi Petru, ci îngerul lui! Pentru acea comunitate protocreştină era, prin urmare, de la sine înţeles nu numai că Petru avea un înger, dar şi că îngerul acela *îi semăna* pînă la identitate.
Nu e nevoie însă să ne mişcăm numai în spaţiul creştin pentru a întîlni figura unei instanţe prote-

guitoare şi/sau călăuzitoare. O întîlnim în Egipt[1], în Iran[2], la greci (care echivalează, adesea, „daimo-nul" cu conştiinţa şi sufletul)[3], la romani (care vor-

[1]E vorba de dublul animic *(ka)* al fiecăruia, reprezentat, de regulă, ca pasăre. în cazul regilor, un sens de „geniu personal", asimilabil energiei vitale (ka), e asociat, în epoca tîrzie, lui *Chai,* un fel de zeitate a destinului. Cf. Dimitri Meeks, „Genies, Anges et Demons en Egypte", în *Genies, Anges et Demons* (Sources Orien-tales, VIII), Editions du Seuil,

Paris, 1971, pp. 43 şi urm. Cf. Hans Bonnet, *Reallexikon der Ăgyptischen Religionsgeschichte,* Walter De Gruyter, Berlin, New York, 1971, art. „Dămon" (pp. 146-148) şi „Ka" (pp. 357-362), De asemenea, *Lexikon der Ăgyptologie,* Otto Ha-rassowitz, Wiesbaden, 1980, voi. III, art. „Ka" (col. 275-287).

[2] Cf. ideea mazdeistă de „eu ceresc transcendent"(Fra«rf!): Hen-ry Corbin, *En Islam iranien,* Gallimard, Paris, 1972, voi. IV, p. 52, şi *idem, L'Homme de Lumiere dans le Soufisme iranien,* Editions Presen-ces, Saint-Vincent-sur-Jabron, 1971, pp. 39 şi urm. *(Fravarti-Daenâ). Cf.,* de asernenea, Dr. Mohammad Mokri, „L'Ange dans l'Islam et en *Iran", în Anges, Demons et ttres intermediaires,* al treilea colocviu ţinut pe 13 şi 14 ianuarie 1968 la Paris, ed. Labergerie, 1969, pp. 65-87. în acelaşi volum, Henry Corbin se referă la Sohrawardî, pentru care îngerul păzitor („Natura Perfectă") este *polul celest al persoanei umane terestre,* dimensiunea polară a omului (Henry Corbin, „Notes pour une etude d'angelologie islamique", *voi. cit.,* p. 57).

[3] Referinţele sînt nesfîrşite, de la „daimonul" socratic, la Plo-tin, Filon şi Plutarh (fără să uităm gnoza şi extensiile neoplatonice în genere). Cf. Marcel Detienne, *De la pensee religieuse a la pen-see philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien,* Les Belles Lettres, 1963. Se citează curent (cf. Joh. Oswald, *Angelologie, dafl ist die Lehre von den guten und bosen Engel im Sinne der Katholischen Kirche,* Paderborn, 1889, p. 126) Menandru, după care omul capătă, la naştere, un *daimon,* ca bună călăuză prin viaţă *(mys-tagogos tou biou agatos),* Pindar, cu al său *daimon genethlios,* sau Epic-tet, pomenind de „nobilul protector al fiecăruia din noi" („închi-de-ţi uşa şi fă întuneric, dar tot nu vei rămîne singur. [...] Pentru a te vedea, el nu are nevoie de lumină") (cf. Epictetus, *Discursuri,* cartea I, cap. 14, citat după ediţia Oldfather, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1998, p. 103).

beau de „genii" veghind asupra unui anumit loc, a unui om, a unei familii)[4], la musulmani[5], în ambianţa tibetană[6], în cea iudaică[7] etc.[8] Prezenţa îngerului alături de om e, de fapt, cazul particular al unei

prezenţe *angelice la toate nivelurile lumii create.* O confirmă, mai întîi, foarte explicite pasaje evanghelice. In Apocalipsă se vorbeşte despre îngeri care controlează vînturile, pămîntul şi marea (7,1-3), au stăpînire asupra focului (14,18) şi asupra apelor (16, 4-5). Fiecare district al lumii create e, aşadar, administrat, prin mandat divin, de cetele îngereşti, care constituie un soi *de -potenţare*

[4] Cf. Horaţiu, *Epistulae,* 2, 2: *Scit genius, natale comes qui temperat astrum* („O ştie Geniul, tovarăş şi călăuza stelei noastre" [Horatius, *Epistulae* 2, 2,187, trad. rom. de Ion Acsan în Horatius, *Opera omnia,* Editura Univers, Bucureşti, 1980, p. 303]). în Faptele Apostolilor (10, 3), se admite că lîngă romanul Cornelius, înainte de a fi botezat, adastă un înger.

[5] Cf. Paul Arno Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Ko-ran,* Reinhold Berger, 1928, cap. XXIII. De fiecare om, se spune, se ocupă 160 de îngeri. Un rol special au însă cei doi *al-Hafaza* (Coran, 6, 61; 50,17; 82,10-12; 86, 4), aşezaţi unul la stînga şi unul la dreapta fiecărui credincios. Cf. Toufy Fahd, „Anges, Demons et Djins en Islam", în *Genies, Anges et Demons* (Sources Orientales, VIII), pp. 163-164.

[6] Aşa-numiţii *'go-ba'i-lha.* Cf. Irene Martin du Gard, „Genies et Demons au Tibet", în *Genies, Anges et Demons...,* pp. 396-398.

[7] Cf., între altele, Andre Caquot, „Anges et Demons en Israel", în *Genies, Anges et Demons...,* pp. 137-138.

[8] Cîteva referinţe extra-creştine (pigmeii Africii Centrale, de pildă) şi la Claus Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Fliigel,* Kreuz Verlag Stuttgart-Berlin, 1978, pp. 102-103. Cf., de asemenea, Peter Lamborn Wilson, *Engel,* Kohlhammer, Stuttgart-Ber-lin-Koln-Mainz, 1981, pp. 102 şi urm.

transcendentă a realului. Pornind de la anumite menţiuni veterotestamentare (Deuteronomul 32,8 - versiunea Septuaginta, Daniel 10,13), Clement din Alexandria sau Vasile cel Mare aşază sub protecţie angelică şi naţiunile, oraşele şi bisericile locale.[9] Mari comentatori ai Scripturii, de la Origene şi Ambrozie la Augustin şi Toma d' Aquino (ca de

altfel şi o seamă de texte apocrife, Enoh în primul rînd), cad de acord asupra faptului că „totul e plin de îngeri"[10], înclinaţia de a dubla universul vizibil cu o puzderie de „duhuri" lucrătoare acţionînd nevăzut asupra a tot ce există pare să ţină de structura originară a înţelegerii omeneşti. O dovedesc animismele de pretutindeni, ca şi ample secţiuni ale folclorului planetar, cu care v-aţi întîlnit, sper, în copilărie. Dincolo de ce se vede, proliferează harnice comunităţi de „spirite": gnomi (pitici), ocupîndu-se, în căldura umedă de sub pămînt, de rădăcinile plantelor, sil-

[9] Pentru „îngerii naţiunilor", cf. *infra,* cap. V. [10] Sf. Augustin, *De divers, quaest.* 83 qu. 79: *Unaquaeque res visibi-lis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut ali-quot locis divina Scriptura testatur...* („Fiecare lucru vizibil în această lume are o potenţare îngerească mai presus de el însuşi, după cum afirmă Sfînta Scriptură în cîteva locuri..."). Pentru alte locuri, pe aceeaşi temă, cf. Heinz Kiihn, *Das Reich des lebendigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit,* Oswald Arnold Verlag, Berlin, 1947, pp. 166-172. Vezi şi Ansgar Vonier O.S.B., *Die Engel,* Joseph Habbel, Regensburg, 1932, pp. 74-76, Pascal P. Parente, *The Angels,* Grail Publications, St. Meinrad, Indiana, 1958, pp. 97-122 etc. Pentru poziţia Sf. Toma d'Aquino, cf. Wilhelm Fr. Schlossin-ger O.P., „Das Verhăltnis der Engelwelt zur sichtbaren Schopfung", în *Jahrbuchfilr Philosophie und spekulative Theologie,* voi. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, pp. 186-208.

fe modelînd norii, salamandre intervenind în morfologia flăcărilor... Mentalitatea arhaică multiplică euforic speciile substratului ascuns al lumii şi se străduieşte să intre în legătură cu ele pe cale magică. Ierarhiile cereşti despre care vorbesc marile religii nu se pot compara însă cu această multicoloră devălmăşie. Ele nu ilustrează „mecanismele" secrete ale naturii, ci o ordine supra-naturală, orientată soteriologic. îngerii fac lumea să meargă, dar, mai ales, o fac să meargă spre orizontul salvării. In plus, ei nu acţionează autonom, nu sînt o puzderie de trepăduşi care se agită funcţional, fiecare în legea lui. îngerii sînt, ca să spunem aşa, un „cîmp energetic" riguros organizat şi cuplat la Principiul

Suprem: toţi privesc Faţa Tatălui şi lucrează în numele Lui. Ei intermediază între Creator şi creaţia Lui, între existenţele particulare şi unitatea universalului, între văzut şi nevăzut, garantînd că nimic nu poate rămîne în afara economiei dumnezeieşti, că ordinea creată nu poate fi concepută în afara ordinii finale, a mîntuirii.

întrebările teologilor

Fie pentru că au de răspuns unor derapaje eretice, fie pentru că au talente de filozofi (adică o anumită nelinişte speculativă), fie pentru că nu se pot sustrage gratuităţii iscoditoare a minţii omeneşti, teologii dintotdeauna şi-au pus tot soiul de întrebări despre îngeri, care, din punctul meu de vedere, nu merită foarte multă atenţie. Solicitante pentru inte-

ligenţă, ele nu duc prea departe, cînd ceea ce cauţi e o *intuiţie operativă* a regnului îngeresc. Eu cred că toate lucrurile despre care vorbim merită să fie gîn-dite şi asumate numai în măsura în care pot deveni altceva decît simplă informaţie istorică şi dogmatică. Putem, fireşte, divaga sprinţar, putem construi raţionamente şi metafore, dar totul e inutil cîtă vreme reflexia noastră nu are un impact durabil asupra modului nostru de a fi, cîtă vreme ea nu se converteşte într-o experienţă personală transfiguratoare. Scolastica a reuşit, mai întîi, să clasifice propoziţiile privitoare la îngeri, după gradul lor de certitudine, respectiv de argumentabilitate teologică. Există propoziţii *defide* sau *fidei proxima,* sigure, acceptabile ca articole de credinţă. Pe acest palier dogmatic se admite, de pildă, că există îngeri, că ei sînt trimişi de Dumnezeu pentru slujirea şi protecţia oamenilor şi că există îngeri păzitori care se ocupă de omul individual pe tot parcursul vieţii sale. Propoziţiile acestea nu se pot contesta fără riscul de a cădea în afara credinţei. Foarte solide, bine întemeiate teologic, dar nu la nivelul primelor, sînt propoziţiile *saltem theologica certa.* O asemenea propoziţie este aceea potrivit căreia numai credincioşii au un înger păzitor propriu. Cei care cred că orice om, credincios sau nu, are un înger păzitor se situează pe un nivel de certitudine mai modest, dar încă validabil: *sententia communis.* Se poate

coborî mai departe, spre propoziţiile unanim acceptate, dar mai palide din punct de vedere dogmatic: nu numai omul, ci şi unele comunităţi omeneşti se bucură de protecţia unei instanţe angelice.
87
Dezbaterea cea mai vie dintre toate pare să fie legată de opţiunea „fiecărui om - un înger păzitor", sau „numai credinciosului - un înger propriu". Problema se poate formula şi altfel: primim cu toţii un înger „delegat" în clipa naşterii (sau concepţiei?), în virtutea faptului de a fi oameni, sau îngerul ni se distribuie abia la botez, în virtutea faptului de a fi intrat în comunitatea credincioşilor? Dacă e să mă pronunţ, voi spune că ideea unei distribuţii preferenţiale a îngerilor păzitori *(providentia specialissi-ma)*[n] mi se pare copilăroasă, deşi are susţinători de talia Sfîntului Vasile cel Mare şi a lui Chirii din Alexandria. Prefer cealaltă tabără, în care se regăsesc Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ieronim sau Toma d'Aqui-no. Demnitatea omului, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, e un argument suficient pentru a face plauzibilă ipoteza îngerului conferit la naştere. *(Magna est dignitas animarum...* spune Sf. Ieronim în comentariul său la Evanghelia după Matei, cartea a treia). Botezul aduce alte privilegii (Taina Eucharistiei, de pildă) şi intensifică, fără doar şi poate, exerciţiul protecţiei angelice, dar pruncul nebotezat, al cărui suflet începe de îndată să fie disputat de duhurile rele, nu are mai puţină nevoie de apărare şi sprijin decît cel botezat. Nu e logic să ac-ceptăm că există îngeri ai apelor şi ai vîntului, dar că unii oameni - necreştinii, sau nebotezaţii - nu au
[11] Locul invocat, de regulă, ca acoperire scripturară pentru această teză este Evrei 1, 14, din care ar rezulta că îngerul e dat numai celor „care vor moşteni mîntuirea". în ce ne priveşte, nu găsim în această formulare nici o conotaţie baptismală. Toţi oamenii sînt, virtual, „moştenitori ai mîntuirii".
88
acest privilegiu. Şi dacă Scriptura vorbeşte despre îngerii Greciei şi ai Persiei, cum să credem că tutela îngerească e refuzată necreştinilor?[12] Oricum, tema îngerului păzitor e, cum am văzut, cvasiuniversa-lă, ceea ce

atestă vigoarea ecumenică, nediscriminatorie, a acestui arhetip. îngerul nu pare să fie, prin urmare, un cadou de Botez, ci un har care însoţeşte omul încă din momentul lansării lui în lume.
Febrilitatea mentală a „teoreticienilor" creştini nu se opreşte însă aici. Mai există şi alte întrebări. După ce unii s-au îndoit că *toţi* muritorii ar avea un înger păzitor, alţii s-au întrebat dacă nu cumva fiecare muritor are doi, sau chiar mai mulţi asemenea îngeri. Există opinia - împărtăşită de o amplă tradiţie, pornind de la *Păstorul lui Hermas* şi mergînd pînă la P. Ilie Cleopa - că sîntem flancaţi simetric de un înger bun şi de unul rău, că sîntem, aşadar, un permanent teatru de luptă între „inspiraţie" dreaptă şi „ispită". Susţinătorii acestei opinii ar afla, probabil, cu oarecare insatisfacţie, că sursa ei e „păgînă" (în Grecia antică se vorbea de un *genius niger* şi de un *genius albuş,* Filon din Alexandria reia şi el ideea, iar în lumea musulmană, azi încă, mormîntul fiecărui credincios e străjuit de doi stîlpi, simbolizînd cele două prezenţe complementare).[13] Pe de altă parte, e perfect

[12] Problema apare şi în spaţiul islamic. Se acceptă totuşi că îngerii pot interveni - cu aprobarea lui Allah - şi în afara cercului credincioşilor musulmani (e cazul lui Iisus şi al Profeţilor, de exemplu). Cf. Paul Arno Eichler, *op. cit.,* pp. *9G-97.*

[13] Pentru toate aceste dezbateri, vezi expunerea clară şi erudită din excelentul articol despre îngeri al lui Joseph Duhr, în *Dic-Honnaire de Spiritualite,* Beauchesne, Paris, 1937, voi. I, col. 580-625.

plauzibil ca îngerul păzitor să colaboreze în acţiunea sa şi cu alţi îngeri, de acelaşi rang cu el, sau de un rang mai înalt. Cu aceasta, atingem un nou capitol al interogaţiei. Dacă mai mulţi îngeri se pot ocupa de un singur om, există şi situaţia în care un singur înger se ocupă de o întreagă comunitate? Există îngeri ai popoarelor, ai Bisericilor, ai cetăţilor etc.?[14] Iar dacă da, îngerul păzitor al căpeteniei devine, cres-cînd în grad, şi îngerul colectivităţii, sau se subordonează unui înger al colectivităţii, distinct şi mai înalt? în genere, se admite că spiritul comunitar (mer-gînd pînă la spiritul comunitar al unei epoci întregi,

„spiritul timpului") stă sub un protectorat angelic specializat. Se face distincţia între *custodia particu-laris,* dedicată individului privat, şi *custodia univer-salis,* dedicată omului public şi grupurilor. Toma d'Aquino crede că funcţia publică aduce cu sine o asistenţă angelică suplimentară, necesară bunei îndepliniri a noilor responsabilităţi.[15] Nu numai funcţiile publice impun, de altfel, o intensificare a protecţiei. De un tratament special se bucură şi călugărul tînăr, proaspătul convertit, copilul nou-născut şi tri-

[14] Despre îngerii popoarelor, vezi *infra,* cap. V. Pasaje care ilustrează existenţa îngerilor „naţionali": Deut. 32,8 (Septuaginta), Daniel 10,13, Zaharia, 1, 9-12, Fapte 16, 9 (îngerul Macedoniei) etc. Cf. şi Ioan Damaschinul, *De Fide Orthod.* II, 3. Dacă e adevărat că ierarhiile cereşti guvernează destinul istoric al „neamurilor", atunci Heinz Kuhn are dreptate să vorbească de o „funcţie politică a îngerilor" *{op. cit.,* p. 189).

[15] Cf. Fr. Wilhelm Schlossinger O.P., „Das Verhăltnis der Engel-welt zur sichtbaren Schopfung", în *Jahrbuchfiir Philosophie und spe-kulative Theologie,* voi. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, pp. 200-201.

misul în misiune (apostolul), toţi - obiecte predilecte ale atacurilor demonice.

Iată, pentru completarea imaginii, şi alte întrebări:

a. Din ce ierarhie fac parte îngerii păzitori? Din ultima (îngerii propriu-zişi) - spune majoritatea. Din oricare alta - spun Dionisie Cartuzianul, Tauler, Duns Scotus şi cîteva sfinte din Apus (Matilda, Gertruda, Hildegard).[16] Creşte rangul îngerului o dată cu amploarea şi rangul domeniului administrat?

b. Are Iisus înger păzitor? Nu, chiar dacă e slujit, ca un împărat ce este, de îngeri. Ar însemna ca superiorul să fie „protejat" de inferior.

c. Are Sf. Fecioară înger păzitor? Da, întrucît are fire omenească. în plus, are un înger slujitor de rang înalt, în calitatea ei de Maică a Domnului.

d. Are' Antichristul înger păzitor? Da, spune Toma d'Aquino[17]: fără el ar face încă şi mai mult rău de-cît face îndeobşte.

e. Se poate întrerupe protecţia angelică?[18]

f. E îngerul stingherit, în beatitudinea lui, de obligaţia de a ne purta de grijă? Cînd păcătuim se în-

[16] Cf. Parente, *op. cit.,* pp. 108-109. Otto Hophan *(op. cit.,* p. 117) citează un fragment plin de umor din E. F. Gengs, *Von den Beschăfti-gungen der heiligen Engel,* Schwabah, 1767, despre futilitatea unei astfel de întrebări, de vreme ce îngerii tuturor ierarhiilor sînt denumiţi *laolaltă* „duhuri slujitoare".

[17] *Summa theol.,* p. I, q. 113, art. 4, ad 3.

[18] Cf. *infra,* p. 15. Să menţionăm totuşi, de pe acum, cuvîntul cardinalului Aguirre, din Spania secolului al XVII-lea: „Nu, îngerii nu sînt rîndunele care pleacă o dată cu venirea iernii..." *(apud* Joseph Duhr, *op. cit.,* col. 587).

tristează? Teologia pură şi dură spune că nu.[19] Cîtă vreme fac voia lui Dumnezeu, îngerii nu au afecte divergente şi sînt deasupra oricărei forme de sentimentalism. Dar - spune Otto Hophan - mamele şi poeţii refuză cristalinitatea distantă a acestei teze. Şi au dreptate, căci se vorbeşte, în Scriptură, şi despre îngeri care se bucură, şi despre îngeri care plîng.[20]

g. Sînt judecaţi îngerii la Judecata de Apoi? Toma d'Aquino crede că nu. Scriptura însă, în cel puţin două locuri, destul de misterioase, pare a admite un răspuns afirmativ: 1 Cor. 6, 3 („Nu ştiţi că noi vom judeca pe îngeri?...") şi II Petru 2,4 („Căci dacă n-a cruţat Dumnezeu pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în Adînc, unde stau înconjuraţi de întune-rec, legaţi cu lanţuri şi păstraţi pentru judecată").

h. Dacă ierarhiile cereşti fac, în toate cele, voia lui Dumnezeu, atunci cum de pot intra în conflict, aşa cum o atestă textele sacre, cînd vorbesc despre lupta dintre îngerii naţiunilor (al Greciei şi al Per-siei)?[21] E, s-ar spune, nu o luptă duşmănoasă, ci una a zelului iubitor, care, neputînd anticipa decizia divină (îngerii nu sînt atotştiutori), se dedică, în aş-

[19] *Angeli non dolent neque de peccatis neque de poenis homi-num.. .* („îngerii nu suferă nici din cauza faptelor culpabile, nici din cauza pedepselor [primite de] oameni") *(Summa theol.* p. I, q. 113, art. *7,* ad 3).

[20] Cf. Hophan, *op. cit.,* pp. 121-122. Locurile invocate sînt: Isa-ia 33, 7

(„Solii păcii plîng cu amar") şi Luca 15,10 („.. .vă spun că este bucurie înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un singur păcătos care se pocăieşte").

[21] Cf. Toma d'Aquino, *Summa,* I, q. 113, art. 8: *Utrum inter An-gelos possit esse pugna seu discordia* („Oare între îngeri poate să fie luptă sau dezbinare").

teptare, cu toată puterea, misiunii încredinţate şi protejatului asignat.

i. In pîntecul mamei, are fătul deja un înger propriu, primit în momentul concepţiei (cum crede Sf. Anselm), sau e preluat, pînă la naştere, de îngerul matern?

Ne oprim aici. Unii de-abia aşteaptă să găsească argumente, pentru a evacua discuţia despre îngeri sub eticheta „scolastică divagatorie şi futilă". „Sexul îngerilor", „Cîţi îngeri pot sta în vîrful unui ac?" au devenit deja parabole folclorice ale investigaţiei caduce. Dar ar fi păcat să încetăm a mai întreba, pe motiv că unele întrebări nu duc nicăieri.

îngerul păzitor şi omul precar. Modelul-călăuză. Bunătatea neîndurătoare

Să reverfim la credinţa majorităţii Părinţilor în prezenţa ubicuă a îngerilor. Căci dacă, într-adevăr, toate cîte sînt beneficiază de asistenţă angelică, cu atît mai mult o asemenea asistenţă se va adresa omului, aflat în vîrful şi în centrul universului creat. Logica aceasta nu pare totuşi foarte convingătoare astăzi. Există chiar teologi, mai ales în perimetrul protestantismului, care, deşi sînt dispuşi să acorde respectul cuvenit existenţei, argumentabile scripturar, a îngerilor, au unele ezitări cînd e vorba de îngerul păzitor „anexat" fiecărui individ în parte.[22] Metabolis-

[22] Lăsăm deoparte cazul Rudolf Bultmann, cu fascinaţia lui pentru „demitizare". Dar chiar autori de anvergura unui Karl Barth privesc cu rezervă necesitatea dogmatică a unui „supraveghetor ceresc" individual. Cf. J. Bosc, „Anges et demons selon Ies theologiens protestants", în *Anges, Demons et âtres intermediaires...,*

mul actual al raţiunii noastre nu poate digera de-cît cu oarecare jenă o asemenea presupoziţie.

Pe de altă parte, pentru cît de raţionali pretindem că sîntem, recurgem nepermis de des, şi cu o stranie nonşalanţă, la explicaţii de tip magic. A nimeri, la examen, un subiect pe care îl ştii, a cîştiga la loterie, a ieşi nevătămat dintr-un accident grav, ni se par, în genere, semnele unei misterioase elecţiuni: „sorţii" au fost de partea noastră, am avut „noroc", am scăpat „ca prin minune". Asemenea „minuni" sînt mai frecvente decît ne închipuim. în definitiv, trăim foarte periculos. Totul se poate întoarce ori-cînd împotriva noastră. Fiecare episod al vieţii cotidiene, situaţiile cele mai banale se pot termina prost. Sîntem înconjuraţi de viruşi, de cataclisme potenţiale, de mecanisme imperfecte, de semeni iresponsabili sau direct criminali, aşa încît probabilitatea de a ajunge cu bine la capătul acestei curse cu obstacole este minimă. Ne mişcăm într-un univers al cărui mod de funcţionare nu se lasă epuizat de „legile naturii". Putem invoca o lege a naturii pentru a explica de ce, cînd sari de la etajul doi, o iei certa-mente în jos. Dar nici o lege a naturii nu ne va explica de ce Ion cade şi moare, în vreme ce Petre „are noroc": cade de la aceeaşi înălţime şi se alege cu o zgîrietură. Ştim astăzi că, dată fiind complexitatea cosmică originară, şansa apariţiei vieţii - în varianta ei supremă, cea care culminează cu regnul uman
pp. 193-201. De asemenea, comentariile lui Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen,* Otto Miiller Verlag, Salz-burg, 1963, p. 116.

- va fi fost extrem de redusă. Cu alte cuvinte, e un miracol că această şansă s-a actualizat. Dar un miracol la fel de spectaculos, un miracol de fiecare clipă, e faptul însuşi că, o dată născuţi, subzistăm, supravieţuim, „ne salvăm", pe un amplu fundal de primejdii. în această privinţă, adulţii nu sînt mai puţin vulnerabili decît copiii, ba dimpotrivă. Şi nu numai viaţa diurnă e o teribilă ţesătură de riscuri depăşite. V-aţi gîndit vreodată ce primejdios, ce „anormal", ce inadmisibil e simplul fapt de a adormi? Treci dintr-o dată de la veghea autoprotectoare, de la (relativul) „control" al situaţiei, la o condiţie de abandonat, de obiect *inconştient,* expus oricărei ingerinţe malefice. în fond, nimeni nu se poate culca avînd garanţia că se

va trezi. Şi totuşi, o facem zilnic, în mod reflex, fără nevroze, tot aşa cum traversăm zilnic, cu o uluitoare seninătate, posibilitatea sfîr-şitului iminent, a circumstanţei fatale. Fiecare viaţă individuală e suma morţilor posibile lăsate în urmă. Biografia oricărui bătrîn e cimitirul virtual al unui număr indefinit de sfîrşituri „amăgite", „ratate", evitate în mod inexplicabil. Ei bine, omul modern nu găseşte nimic scandalos, nimic ridicol, în obiceiul de a invoca la fiecare pas, drept explicaţie, şansa, norocul, întîmplarea. în cel mai bun caz, el adună toată această aproximaţie sub conceptul vag al „destinului". Cum altfel să explici de ce unii se întorc de la război iar alţii nu, de ce copiii cei mai neajutoraţi se sustrag unor ameninţări îndeobşte necruţătoare, de ce există morţi absurde şi supravieţuiri implauzibile, pe scurt, de ce există excepţia, imprevizibilul, nesistematizabilul?
95

O curiozitate a conştiinţei moderne e şi încrederea superstiţioasă a multora în efectul protector al unor obiecte „alese", adevărate talismanuri, presupuse a depozita energii benefice: căţeluşul de pluş din maşină, un anumit stilou care poartă noroc la teze, o eşarfă care fereşte de rele etc. Se cultivă, mai în glumă, mai în serios, „mascotele" de tot soiul, rămăşiţe ale unei magii animiste mult mai îndepărtate de „exigenţele" contemporaneităţii decît - să zicem - scolastica.[23] Omul „tradiţional", pre-modern, preferă să opună acestui instrumentar, să-i spunem, „pre-religios" (noroc, hazard, talisman fermecat) o *analitică a oficiului angelic.* Veţi replica, poate, că, în definitiv, totul se reduce la o chestiune de limbaj. In loc să spună „am avut noroc", credinciosul spune „m-a ajutat Dumnezeu", sau „m-a păzit îngerul". Care e diferenţa? Diferenţa e uriaşă. Dar să începem cu asemănările. Mai întîi, şi într-un caz şi într-altul, se admite că o anumită formă de *neajutorare,* de vul-nerabilitate, face parte din statutul ontologic al omului. Şi că această neajutorare devine evidentă ori de cîte ori avem de a face cu experienţele curente ale vieţii: prima copilărie mai ales, dar şi călătoriile, capriciul istoric, arbitrarul stihiilor, bolile, somnul, moartea, ca să nu pomenim de

sumedenia de pericole nedefinite, sub care, fără s-o ştim, stăm în toa-

[23] Claus Westermann *(Gottes Engel brauchen keine Fltigel,* Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1978, pp. 29-30) socoteşte că toate mascotele la modă sînt reziduuri degenerescente ale îngerului păzitor. Ele ocupă - în mentalitatea omului contemporan - locul devenit vacant prin suspendarea autorităţii angelice.

tă clipa. O altă asemănare între cele două tipuri de limbaj ar fi că amîndouă resimt ieşirea dintr-o situa-ţie-limită, depăşirea unei ameninţări, drept un „miracol", drept o soluţie trans-raţională. Esenţială rămîne totuşi diferenţa. Pentru omul modern, lumea este o sumă de legi naturale severe, combinate cu obscure episoade aleatorii, în vreme ce pentru omul tradiţional - aşa cum vă spuneam la prima noastră întîlnire - lumea e *ordine* fără rest, ansamblu armonic de evenimente providenţiale. Nu se poate construi o metafizică rezonabilă a norocului. Dar se poate construi o teologie a îngerilor, întemeiată pe texte sacre de pretutindeni şi pe o uriaşă tradiţie hermeneutică. Omul modern are dificultăţi să creadă în îngeri nu pentru că e „raţional" şi „ateu", ci pentru că nu crede în ordine, sau are despre ordine o imagine inconsecventă. Prin contrast, omul tradiţional abordează cu o ameţitoare îndrăzneală problema inevidenţei, a nevăzutului şi a inclasabilului, preferind *să forţeze înţelegerea,* să sistematizeze provocator ceea ce noi, astăzi, expediem în chip primitiv la rubrica „norocului". Putem vorbi, în mare, despre două legi după care se conduce intelectul „pre-modern". Cea dintîi e formulată de Toma d'Aquino: orice treaptă a fiinţei e sub regia celei care îi este superioară.[24] Cea de a doua apare la Isaac Şirul: „Orice lucru mai înalt decît altul e ascuns aceluia fată de care este mai

[24] Toma d'Aquino *(Summa theologica,* I, q. 113, a. 1): *Mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur* („Cele mişcătoare şi schimbătoare sînt mişcate şi ordonate de cele nemişcate şi neschimbătoare").

înalt..."[25] Pe fundalul acestor două legi, orice efort de înţelegere implică un foarte fin dozaj de rigoare şi mister, de transparenţă şi opacitate. *Credinţa* nu este altceva decît tocmai acest dozaj: certitudine asupra cauzelor, acces limitat asupra modului lor de operare.[26] Discursul angelologie nu se poate sustrage acestei „stilistici". El e indicativ, dar niciodată cu adevărat descriptiv; geometria lui evită reprezentările, e „non-figurativă", muzicală, aluzivă. „Ascunsul" de care vorbeşte Isaac Şirul nu e însă *în afara* ordinii providenţiale, ci e tocmai expresia perfecţiunii ei, modul ei de manifestare.

Efortul de a înţelege *lucrînd cu postulatul ordinii cosmice* e - din punctul meu de vedere - un semn de civilizaţie. Obiceiul de a evacua ceea ce nu înţelegi în penumbra magică a hazardului sau a neesenţialului e, dimpotrivă, expresia unei inteligenţe pripite, împăcată prematur cu propria ei limită, anulată de prejudecata că „ascunsul" e iraţional şi, deci, ne-legiferabil.

Din cele spuse adineauri cu privire la vulnerabilitatea noastră constitutivă, ar rezulta că desăvîr-şirea îngerească este corelativul imperfecţiunii omeneşti, *îngerul păzitor e epifenomenul omului precar.*

Ţin

[25] Isaac Şirul, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe,* în *Filocalia,* X, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, pp. 341-346.

[26] Ştiinţa, dimpotrivă, combină certitudinea asupra cauzelor cu o egală certitudine în privinţa modului lor de operare. Mai exact, nu califică drept „cauze" decît pe cele al căror mod de operare este transparent. Tendinţa ei e de a destitui inevidentul, sau de a-1 reduce la ceea ce este deja cunoscut.

însă să vă fac atenţi că imperfecţiunea omenească nu face parte, în mod necesar, din sfera omenescului. Statutul creatural e, fireşte, *distinct* de cel al Creatorului, dar nu neapărat carent. Creatura e inferioară faţă de Cel care a creat-o (în sensul că are o realitate derivată, că nu e de sine stătătoare), dar asta nu înseamnă că, în principiu, ea este debilă, că a fost gîn-dită, de la bun început, ca imperfectă în sfera ei de existenţă.[27]

Imperfecţiunea e, pentru teologul creştin, un accident de parcurs; de fapt, ea e efectul unei perfecţiuni - libertatea - care însă nu se poate exercita fără opţiune, adică fără o componentă de risc. Omul „căzut" e căzut din perfecţiunea lui originară, ca urmare a unei opţiuni libere, dar greşite. Căderea aceasta e însă reversibilă. Eroarea poate fi răscumpărată. Pentru a reface - în sens invers - traseul căderii sale, omul are nevoie, între altele, de un ghid, de un *expert* al traseului cu pricina. Acesta e îngerul: el se mişcă, prin mandat divin, de sus în jos şi de jos în sus, în chiar intervalul care îl separă pe om de originea sa, de paradisul în care a fost aşezat în momentul facerii sale. în măsura în care sîntem pe drum, orientaţi spre modelul nostru inaugural, îngerul ne apare în preajmă, *ca o întruchipare a acestui model. A* fi însoţit de înger înseamnă a umbla spre

[27] Bernard de Clairvaux constată, de altfel, că, destinată să compenseze vulnerabilitatea omenească, prezenţa îngerului e, pe de altă parte, semn al iubirii Tatălui pentru creatura Sa, cu care înţelege să împartă aceiaşi slujitori *(In Ps. Qui inhabitat, Sermo XII,* 3-5). Omul binemerită, aşadar, o escortă angelică atît datorită fragilităţii sale, cît şi datorită nobilei sale sublimităţi (cf. şi Hophan, *op. cit.,* p. 120).

ţintă cu ţintă cu tot, *a merge spre modelul care te însoţeşte.*[28] Avem un înger călăuzitor pentru că trăim, de la protopărinţi încoace, sub regimul derivei; avem nevoie de un ghid, pentru că sîntem, prin definiţie, călători, fiinţe în trecere, duhuri itinerante.[29] Faptul de a fi uzat inadecvat de libertate a dereglat în noi funcţia libertăţii, ne-a tulburat discernămîntul, a şters urmele unei posibile întoarceri vindecătoare la desăvîrşirea dintîi. Avem nevoie de un înger păzitor, care să reanimeze instinctul libertăţii, care să fie corectivul discret al unui discernămînt în derută. A-ţi căuta îngerul e a căuta chipul auroral al libertăţii, a exersa stilul opţiunii corecte.

E important să înţelegem că funcţia *esenţială* a îngerului păzitor e legată

de administrarea pelerina-

[28] Despre înger înţeles ca „model imaculat al evoluţiei noastre supra-naturale", al desăvîrşirii noastre virtuale, vorbeşte, între alţii, Matth. Jos. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* Freiburg, 1927 *{apud* Kiihn, *op. cit.,* p. 175). Ca orice model, îngerul e o perpetuă aspiraţie a omului; orientarea noastră spre virtute, spre „realizare" spirituală, e expresia „dorului de înger" (cf. Leopold Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von der Engeln,* Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rottenburg A.N., 1938, pp. 117, 120-121, şi Schipperges, *op. cit.,* p. 120). Grigorie cel Mare interpretează versetul 17, din capitolul 22 al Apocalipsei, drept o indicaţie a faptului că îngerul este „măsura" lucrurilor şi a omului (cf. Kurz, *op. cit.,* p. 128). Despre relaţia înger- „om universal" semnalînd exi-genţa ipostaziată a omului deplin, vezi *infra,* pp. 228-233.

[29] Condiţia umană ca fiind, prin definiţie, una a pelerinajului, a trecerii, e tematizată de Gabriel Marcel într-o culegere de studii apărută în 1945, sub titlul *Homo Viator.* Teologic vorbind, prezenţa călăuzei angelice e direct legată de înţelegerea vieţii omeneşti drept călătorie. îngerul e corelativul statutului tribulatoriu *(status viatoris)* al „clientului" său.

jului nostru înapoi, spre obîrşie. Oficiul său include, inevitabil, protecţia noastră fizică şi sufletească, intervenţia salutară în situaţii de criză, grădinări-rea rugăciunilor noastre. Dar toate acestea sînt activităţi *secundare,* subordonate integral scopului unic al mîntuirii individuale. Inutil să vă spun că, aflat în legătură directă cu Administratorul suprem, îngerul ştie mai bine decît noi de ce anume avem nevoie pentru a ajunge unde trebuie. Cu alte cuvinte, ideea pe care o are îngerul despre „binele" nostru nu coincide în mod necesar cu ideea pe care ne-o facem noi înşine despre acest „bine" şi în conformitate cu care ne formulăm rugăciunile. Noi sîntem înclinaţi în mod natural - şi educaţi în mod iresponsabil - să credem că, pentru chiverniseala destinului nostru, nu ne sînt trebuincioase decît împrejurări favorabile, bunătăţi, răsfăţuri şi noroace. Nimeni nu se roagă să capete vreo încercare aspră, vreo năpastă, vreun eşec. Şi nimeni nu crede că asemenea neajunsuri pot veni prin

intermediul îngerului, consacrat, îndeobşte, ca un produs de cofetărie. îngerul ca pedagog drastic, dispus, la nevoie, să inducă dezastrul, nu intră în iconografia noastră mentală, deşi e unul din cele mai caracteristice portrete ale sale. Preferăm varianta mămoasă, infantilizantă, a unei creaturi care are ca sarcină zilnică să ne scutească de necazuri. Scripturile nu promit nicăieri aşa ceva. îngerul îl scapă pe Petru, dar nu pe Iacob, celălalt apostol oropsit. Pe Muntele Măslinilor, un înger apare lîngă Iisus, ca să-L întărească (Luca 22, 43). Nici un înger nu-L asistă pe Golgota. Otto Hophan ob-

servă cu îndreptăţire că vindecarea adusă de înger poate fi amară, ca fierea peştelui cu care Rafael tămăduieşte orbirea tatălui lui Tobie.[30] îngerul e bun, dar e neîndurător în bunătatea sa.

Teze pentru o fenomenologie a protecţiei (îngereşti)[31]

1. Nu există fiinţă creată care să fie în afara oricărei protecţii. Nimic nu e cu totul lipsit de apărare. Tocmai pentru că a fi creat înseamnă a avea o existenţă derivată, adică a exista depinzînd de un principiu superior, a fi creat echivalează cu a fi asistat. Orice existent e cuprins în reţeaua protectoare care 1-a produs şi nu se poate decupla de la această reţea decît printr-un liber arbitru maleficiat.

2. In lumea creată, nu există nimic atît de slab încît să nu poată asuma un oficiu protector şi nimic atît de puternic încît să se poată dispensa de orice protecţie.

3. Nu există protecţie fără precondiţia *apropierii* dintre protector şi cel protejat. A proteja *e a fi alături.* Alături prin relaţie de sînge (înrudire), prin afinitate (intelectuală sau afectivă), prin solidaritate comu-

[30] Otto Hophan, *op. cit.,* p. 152. E de amintit, în acest context, un pasaj din Shri Aurobindo: „Providenţa nu e numai ceea ce mă scapă de naufragiu cînd toţi ceilalţi au pierit, ci şi ceea ce îmi smulge ultima şansă de salvare, cînd toţi ceilalţi au scăpat."

[31] O foarte articulată reflexie privind problema protecţiei îngereşti e de găsit în Erich Schick, *Die Botschaft der Engel im Neu-en Testament,* Stuttgart, 1940.

nitară (con-cetăţenie, colegialitate, camaraderie), sau prin contiguitate spaţială (vecinătate). Cine asumă rolul protectorului fără a îndeplini această precon-diţie e suspect. Protectorul-mercenar, protectorul „de profesie" îşi asistă protejatul de la *distanţa* unui interes personal imediat sau a unei ideologii misionare care ratează omul concret de dragul unei umanităţi vagi. Nu este eficace decît protecţia care se întemeiază pe o formă sau alta de *iubire.*[32]

îngerului i se pot atribui - şi i s-au atribuit mereu - toate motivaţiile legitime ale vocaţiei protectoare, între înger şi om e o străveche, originară, rudenie. Au convieţuit, într-o atemporală fraternitate, în Rai, înainte de Cădere, şi se vor regăsi în aceeaşi condiţie, strălucitori *(quasi astra,* cum spune Grigorie cel Mare), la sfîrşitul timpului (Matei 22, 30). Orice cale spirituală e o încercare de a redobîndi *isanghe-lia* paradiziacă, înrudirea pierdută cu îngerii, egalitatea cu ei. în această încercare, protectorii cereşti ne stau alături „ca nişte fraţi mai mari" (Isaac Şirul) cu care avem în comun natura „raţională" (Grigorie cel Mare). în iubirea îngerilor pentru oameni se oglindeşte iubirea Tatălui.[33] în purtarea lor de grijă se exprimă ceva din devoţiunea maternităţii[34] şi

[32] Grigorie cel Mare interpretează „brîul de aur" cu care e încinsă apariţia angelică din Apoc. 1, 13 drept legare a gîndurilor dezordonate cu legătura iubirii (cf. Leopold Kurz, *op. cit.,* p. 117).

[33] Anumite pasaje scripturare merg pînă acolo încît fac dificilă distincţia între Dumnezeu şi „îngerul Domnului": cf. Geneza 22,12 şi 15-16, Fapte 7, 30, 35, 38.

[34] Cf. Heinz Kuhn, *op. cit.,* p. 175, Erich Schick, *op. cit.,* p. 98. Ca şi iubirea maternă - spune Serghei Bulgakov - iubirea îngerului

din misterul anagogic al feminităţii în genere[35]. înrudirea cu îngerul poate merge pînă la „asemănare" şi identitate, cum am văzut în povestea cu Petru, din Faptele Apostolilor (12,15). Pornind de la „consanguinitatea" dintre oameni şi îngeri, se postulează, îndeobşte, comunitatea lor de destin. Ei sînt „împreună slujitori" (Apocalipsa 22, 9), interlocutori

predestinaţi[36], camarazi ai aceleiaşi cruciade, *concetăţeni* potenţiali ai Ierusalimului Ceresc.

Atît despre înrudire. Cînd însă vorbim de o „comunitate de destin" spunem mai mult decît înrudire. Semnalăm o afinitate adîncă şi o solidaritate durabilă. în frumoasa lui carte intitulată *Scara lui îa-cob,* Serghei Bulgakov vorbeşte despre îngerul păzitor ca despre un „prieten ceresc", un fel de variantă diafană, destrupată, a propriei noastre identităţi. Omul şi îngerul său conlucrează sub acelaşi „jug", trag laolaltă acelaşi atelaj.[37] Sînt două fiinţe cu aceeaşi rădăcină, cu aceeaşi obîrşie. Două fiinţe şi un unic proiect. E drept că sîntem rareori conştienţi de pro-pentru noi precedă orice reciprocitate (Serge Boulgakov, *L'Echel-le de Jacob. Des Anges,* Editions L'Âge d'Homme, Lausanne, 1987, p. 23).

[35] Otto Hophan *(op. cit.,* p. 147) îşi aminteşte, amuzat, de zicala (existentă în germană, dar şi în română) potrivit căreia „bărbatul e capul, dar femeia e gîtul care-1 mişcă". Acelaşi rol îi revine îngerului.

[36] Hildegard von Bingen crede că sîntem angajaţi neîncetat într-o stimulatoare *conversatio angelica.* Sufletul omenesc participă, prin natura lui, la *societas angelorutn.* Cf. Heinrich Schipperges, *op. cit.,* p. 115.

[37] *Syzyghia* e termenul „tehnic" pentru această uniune în efort.

iectul care ne conţine. El ne stă, îngereşte, în preajmă, discret, dar incontumabil. Altfel spus, avem cu toţii de împlinit o anumită *temă ontologică,* adică un traseu existenţial concordant cu ordinea providen-ţială a lumii. O viaţă bine condusă e o viaţă al cărei program constant e identificarea temei ontologice proprii. Ca să putem face asta, sîntem - spune dogmatica creştină - însoţiţi de un înger, care are aceeaşi temă ontologică cu noi. îngerul trăieşte în claritate ceea ce noi trăim în clarobscur. El e modelul în acelaşi timp purificat şi individualizat al mîn-tuirii noastre. Bulgakov vorbeşte, în acest context, despre *synanthropia* îngerilor, despre necondiţionata lor alipire de insul pe care îl însoţesc. S-ar putea merge atît de departe încît să se spună că, dacă noi n-am fi, atunci îngerul nu ar fi şi că, dacă îngerul nu ar fi, noi nu am fi. Sîntem

concrescuţi pe aceeaşi tulpină ontologică. Şi rămînem astfel pînă dincolo de hotarele vieţii pămînteşti. îngerul ne stă alături în clipa morţii, ne călăuzeşte prin vămile postume, ne apără la Judecata de Apoi şi ne duce „în sînul lui Avraam" (Luca 16, 22) .[38] Sf. Augustin se întreabă *(Civitas Dei,* cartea 20, cap. 14) dacă nu cumva,

[38] Pentru funcţia psihopompă a îngerului, vezi Franz Cumont, „Les Vents et Ies Anges psychopompes", în *Pisciculi. Studieri zur Religion und Kultur des Altertums,* Franz Joseph Dolger zum sech-zigsten Geburtstage, Verlag Aschendorff, Miinster in Westfalen, 1939, pp. 70-75. De asemenea, A. Darby Nock, „Angeles Psycho-pompos and Winds. Postscript", în *Harvard Theological Review,* XXXIV (1941). Suarez *(De Angelis,* VI, 19) crede că îngerul ne vizitează, consolator, în Purgatoriu. Oricum, el îi îndeamnă pe cei rămaşi în viaţă să se roage pentru noi.

în ziua Judecăţii, ne vom auzi viaţa povestită de îngerul nostru păzitor. într-atît este de intensă „synan-thropia" îngerilor, încît Sf. Isaac Şirul vede „zidirea lor" „odihnindu-se împreună cu noi" în veacul cel nou de pe urmă.[39] în marginea angelologiei tomis-te, Fr. Wilhelm Schlossinger nu ezită să creadă că legătura dintre omul individual şi îngerul său păzitor este atît de personală, încît are un caracter de unicat. Fiecare înger capătă funcţia de înger păzitor o singură dată, *pentru un singur om.* El e solidar pînă la capăt cu succesul sau eşecul misiunii sale, şi nu e „transferabil", rutinier, altei persoane.[40]

înrudire, afinitate, solidaritate, dar şi vecinătate, dacă nu chiar suprapunere în spaţiul nespaţial al Duhului. „Iată - spune Isaac Şirul - cerul este înlăun-trul tău, de eşti curat; şi vei vedea îngerii în tine, împreună cu lumina lor.. ."[41] „Apropierea" intimisimă a îngerului păzitor de „clientul" său seamănă cu o îmbrăţişare de dragoste şi cu o viguroasă încercuire strategică. „.. .îngerii se apropie de tine înconju-rîndu-te ca un zid şi prin aceasta toţi cei ce te ispitesc se depărtează din apropierea ta."[42] Omul e la fel de inseparabil de îngerul său pe cît de inseparabil e ecoul de prototipul sonor căruia îi corespunde.[43]

[39] Isaac Şirul, *Filocalia,* X, p. 447.

[40] Cf. Fr. Wilhelm Schlossinger, O.P., „Das Verhăltnis der En-gelwelt zur sichtbaren Schopfung", în *Jahrbuchfiir Philosophie und spekulative Theologie,* voi. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 199.
[41] *Filocalia, X,* p.221.
[42] *Mă.,* p. 255.
[43] Otto Hophan, *op. cit.,* p. 140: „îngerul e prototipul omului său, omul e ecoul îngerului său."

4. Apropierea necesară exercitării protecţiei nu devine funcţională dacă nu are un punct de sprijin în afara ei, în *depărtarea* stabilă a unui reper absolut. *Trebuie să fii aproape în numele unei depărtări.* E tocmai amplasamentul spiritual al îngerului. El ne ajută în acelaşi timp dinspre origine şi dinspre viitor. Dinspre origine, ceea ce înseamnă din preajma Tatălui, din proximitatea Feţei Sale, şi dinspre viitor, ceea ce înseamnă din perspectiva Judecăţii finale, îngerul ne este aproape, ca să întreţină în noi memoria şi speranţa, gîndul începutului şi gîndul sfîrşitului.
5. Vocaţia de a proteja se vădeşte în intuiţia momentului optim al *suspendării protecţiei* directe. Cu alte cuvinte, exercitarea protecţiei nu trebuie să creeze dependenţă, să diminueze în vreun fel libertatea celui protejat. E ceea ce nu ştiu maternitatea posesivă şi pedagogia flască. întreruperea tactică, în împrejurări speciale, a oficiului protector e cea mai subtilă formă a protecţiei, cea mai generoasă şi mai responsabilă. Teologii dezbat de multă vreme în ce măsură îngerul ne poate sau nu abandona. După Origene, dar şi după sfinţii Ieronim şi Vasile cel Mare, păcatul, în formele lui supreme, alungă partenerul îngeresc, „cum fumul alungă albinele, sau miasma porumbeii"[44]. Sf. Ambrozie admite că, uneori, Dumnezeu ia îngerul de lîngă cei drepţi, pen-
[44] Expresia e a lui Vasile cel Mare, *Horn. in Ps.* 33, 5. Şi Sf. Isaac Şirul vorbeşte despre o posibilă îndepărtare a îngerului: „Şi cînd omul săvîrşeşte nedreptate împotriva îngerului şi acesta se îndepărtează de el, se apropie de om vrăjmaşul" *(Filocalia, X,* p. 203).

tru a-i lăsa să lupte singuri, sporindu-şi meritul. Scolastica tranşează în

favoarea opiniei după care îngerul nu ne părăseşte niciodată, chiar dacă, în anumite momente, se abţine să intervină. într-adevăr, nu pare înţelept să atribuim însoţitorului ceresc o psihologie resentimentară, de tip uman. Iubirea lui nu îngăduie „supărări" conjuncturale, capricii, dezamăgiri mai mult sau mai puţin cochete. E o iubire aspră, exigentă, dar străină de traseul oscilatoriu al iubirii pământeşti.

6. Protecţia e *pro-iecţie.* Scopul ei nu este să apere *de* ceva, ci *în vederea* a ceva.[45] Protectorul nu se concentrează obsesiv asupra protejatului, ci asupra destinaţiei sale spirituale. Cu alte cuvinte, ceea ce trebuie protejat e un întreg *parcurs,* cu punctul lui de sosire, şi nu integritatea episodică, stagnantă, a fiecărei clipe. Ţelul protecţiei e transcendent. Protecţia adevărată nu e niciodată strict defensivă. Ea este creatoare[46], anticipativă, ofensivă: nu clopot izolator, ci lansaj, vectoriali ta te. Ca proiecţie, protecţia e necesarmente *vestitoare.* E dimineaţa care anunţă şi pregăteşte amiaza, aşa cum Ioan Botezătorul, omul-în-ger, curăţă drumul şi responsabilizează inimile, în vederea unei „ad-veniri" decisive.

7. Protecţia e profilactică şi modelatoare. Ea antrenează, vindecă şi instruieşte în aceeaşi măsură în care apără. In caz contrar, devine simplă oblojeală, purtare de grijă demobilizatoare. îngerul nu e protector ca o ordonanţă devotată, ci ca un *maestru spi-*

[45] Cf. Schick, *op. cit.,* p. 106.

[46] Cf. Schipperges, *op. cit.,* p. 119.

ritual, ca un duhovnic. Nu te substituie, ci te pune în condiţia autonomiei, te îmbogăţeşte, te fereşte de ignoranţă şi de tine însuţi, de imaturitate persistentă sau de o timpurie scleroză. îngerul e, prin excelenţă, instanţa care te menţine *viu,* ferindu-te de toată molima sufletească şi trupească.

8. Practicată cu înţelepciune, protecţia ocultează prezenţa protectorului. îngerul e discret. Discursul îngeresc evită pletora dăscălitoare, preferind să contamineze tăcut, ca o adiere, decît să sermonizeze. Limbajul angelic e tăcerea, cea numită de Isaac Şirul „taina veacului viitor"[47]. De discreţia îngerului ţine şi alergia lui la idolatrie. Sfîntului Ioan Evanghelistul, care i se aruncă la picioare pentru a i se închina, el îi spune: „Fereşte-te să faci

una ca aceasta! Eu sînt un împreună slujitor cu tine şi cu fraţii tăi (...). închină-te lui Dumnezeu" (Apoc. 22, 8, 9). Sf. Augustin avertizează, în linia extremei vigilenţe pauline, că cinstirea îngerului trebuie să izvorască din iubire şi nu din servilism obtuz şi blasfema-toriu: *...honoramus eos caritate, non servitute/®*

*9.*O piedică în calea protecţiei îngereşti este exerciţiul egolatru, obsesional şi stîngaci al protecţiei de sine. Cine se substituie îngerului îl îndepărtează. Grija meschină de sine expune la trufie, suficienţă şi pusilanimitate. Omul nu poate fi propriul său înger. „Nu vă îngrijoraţi de viaţa voastră (...) nici de

[47] Cf. Serghei Bulgakov, *op. cit.,* p. 19, despre „tăcerea audibilă" a inspiraţiei îngereşti. Cf. şi fragmentul despre tăcerea îngerilor, *infra,* pp. 182-185.

[48] *De ver. rel,* c. 55, n. 110.

trupul vostru (...) Nu vă îngrijoraţi de ziua de mîi-ne (...)" (Matei 6, 25, 34). „Cine îşi va păstra viaţa, o va pierde..." (Matei 10, 39).

10. Faptul de a fi protejat stimulează consolidarea propriei dimensiuni protectoare. îngerul transmite omului pe care îl protejează misterul vocaţiei protectoare, aşa încît protejatul învaţă să protejeze la rîndul lui, să-şi descopere dimensiunea angelică.

Moduri ale protecţiei. Terminologie

S-a putut spune că prezenţa îngerului păzitor este o lege a existenţei noastre spirituale, tot astfel cum gravitaţia este o lege a existenţei noastre fizice.[49] Sîn-tem, prin firea lucrurilor, „însoţiţi", şi n-avem cum să ne reprezentăm un mod de viaţă lipsit de această însoţire, după cum n-avem cum să ne reprezentăm un mod de viaţă fără greutate corporală. De altfel, îngerul e o energie complementară forţei gravitaţionale. El furnizează o constantă contrapondere orientării noastre naturale spre senzoriu, spre materia pămîntească. îngerul „trage în sus". Fără intervenţia lui ne-am mineraliza, aşa cum fără intervenţia legilor greutăţii ne-am dizolva în vidul cosmic. Termenul „păzitor" e, de aceea, incomplet şi niţe-luş patetic.[50] Funcţia „îngerului păzitor" e în ace-

[49] Cf. Ansgar Vonier, O.S.B. *Die Engel,* Josef Habbel, Regens-burg, 1932, pp. 76, 80, 83.

[50] O observaţie asemănătoare în Gerhard Kittel, *Theological Dic-tionary ofthe New Testament,* W. M. B. Eerdmans Publishing Com-pany, Grand Rapids, Michigan, 1995, voi. I, p. 86.

laşi timp mai complicată şi mai „naturală". El *ne însoţeşte* ca o componentă subînţeleasă a alcătuirii noastre globale, ca un *dar* făcut creaturii, pentru a păstra contactul cu Creatorul ei. Sîntem înzestraţi cu un „releu" îngeresc, aşa cum sîntem înzestraţi cu raţiune, intuiţie sau sensibilitate. Teologic vorbind, avem dreptul să vorbim despre *inevitabilitatea* îngerului însoţitor. în ce mă priveşte, trebuie să vă spun că nu încetez să mă minunez de felul „democratic" în care sînt distribuiţi îngerii în serviciul fiecăruia dintre oameni. Mă miră, ca şi pe Leon Bloy, faptul că „cea mai mizerabilă dintre haimanale" e atît de preţioasă, încît asupra ei străjuieşte - prin ordin divin - un duh înaripat, a cărui misiune e să aibă grijă de ea şi numai de ea. Mă rog, înţeleg că eu am un înger păzitor. Dar, ca un bun valah ce mă aflu, nu pricep cum e posibil să aibă un înger păzitor şi vecinul. Cum se poate ca un parlamentar nătîng şi corupt, un asasin, un turnător plătit, o otreapă oarecare să aibă un înger păzitor, şi încă unul care îl iubeşte şi vrea să-1 mîntuie?! Şi totuşi, se pare că aşa stau lucrurile. Nu există nimeni pe lumea asta care să nu fie în administraţia unei instanţe angelice. Ei bine, asta mă contrariază, mă irită şi, pînă la urmă, mă emoţionează extraordinar. Sentimente asemănă-toare am în legătură cu moartea. Mă tulbură să ştiu nu că eu mor - în definitiv, o merit - ci că moare toată lumea, chiar şi persoanele cele mai neinteresante... Experienţa morţii mi se pare atît de pasionantă, atît de subtilă în conotaţiile ei metafizice, încît mi s-ar fi părut normal să nu fie la îndemîna ori-

cui. Or, toată lumea moare. Aveam, înainte de '89, la Facultatea de Belle Arte, un fel de administrator, care, printre altele, strîngea şi cotizaţiile de partid. Nu dădea nimeni doi bani pe el, dar într-o bună zi, din senin, omul

a murit. Pentru mine a fost un scandal. Faptul că „tovarăşul cu cotizaţiile" moare, că el are parte de o experienţă a trecerii pragului, că îi e dat să facă această formidabilă, incredibilă, insuportabilă experienţă spirituală mi se părea un scandal. Un scandal admirabil însă. Aşa şi cu îngerii. E teribil să realizezi că sîntem toţi însoţiţi de un responsabil ceresc, că fiecare din noi e cuplat la ceva mai înalt decît el. Trăim „în doi", îngemănaţi, racordaţi la perechea noastră siderală. Grigorie cel Mare sugerează, pornind de la Ezechiel 40, 5, că îngerul şi omul sînt, respectiv, înălţimea şi lăţimea „casei Domnului".[51] între om şi înger e o legătură de tipul aceleia care îi ţine laolaltă pe Fiul Risipitor cu Fratele său, rămas acasă, în preajma Tatălui...[52]

Există nenumărate încercări de a sistematiza modalităţile prin care îngerul intervine în viaţa corespondentului său terestru. Operaţia nu este uşoară, pentru că mulţimea şi diversitatea modalităţilor cu pricina sînt impresionante. E suficient să invocăm

si Cf. Kurz, *op. cit.,* p. 127.

[52] Hildegard von Bingen, *apud* Schipperges, *op. cit.,* pp. 7-9. Grigorie cel Mare, la rîndul lui, vede o analogie între cele 9 drahme nepierdute şi cele 99 de oi nerătăcite, pe de o parte, şi cele 9 coruri îngereşti, pe de alta. Aceasta e „proporţia" dintre traseul comportamental al îngerilor şi al oamenilor: 9 la 1. Cf. Kurz, *op. cit.,* p. 128, n. 52.

denumirile tradiţionale ale îngerului păzitor pentru a ne face o idee despre amploarea temei. Să începem cu *paidagogos* şi *poimen.* „Fiecare credincios" - spune Sfîntul Vasile cel Mare - „are un înger care îl îndrumă ca *pedagog* şi *păstor"[53]. Paidagâgos* desemna, în greceşte, un sclav care trebuia să aibă grijă de copiii familiilor înstărite, mai ales cînd se aflau în afara casei: el era, de pildă, acela care îi ducea la şcoală sau la joacă şi îi aducea, apoi, îndărăt. „Pedagogul" avea, prin urmare, răspunderea siguranţei copiilor pînă în clipa întoarcerii acasă. Este exact sarcina esenţială a îngerului păzitor: el e responsabil cu întoarcerea noastră în casa Tatălui şi cu protecţia noastră cîtă vreme sîntem încă pe drum. Supraveghetor şi administrator, îngerul îndeplineşte funcţia pe care

păstorul^ *(poimen)* o îndeplineşte faţă de turma sa. E implicată aici şi o funcţiune liturgică, o slujire, o „păstorire" ilumina ti vă. Alte denumiri, mai mult sau mai puţin sinonime: *phylax* (gardian), *prostâtes* (înainte stătător), *epimeletes* (intendent), *ephoros* (supraveghetor), *bâethos* (asistent, ajutor), *phruros* (gardian), *nomeus* (cioban), *paidonâmos* (responsabil cu educaţia), *didâscalos* (învăţător), *episcopos* (observator, tutore). Toate acestea au şi semnificative versiuni latineşti. Se vorbeşte despre *angeli custodes,* sau *tute-lares,* diferiţi de *angeli nuntii* (vestitori). Toma d'Aqui-no deosebeşte între *angeli assistentes,* oficiind mai ales în jurul Tronului suprem, şi *angeli administran-tes,* trimişi în misiune în lumea creată. Se mai vor-

[53] *Contra Eunomium,* III, 1.

beşte, tot la Toma, de *testes humanorutn actuum* („martori ai faptelor omeneşti")- Joh. Oswald[54] aminteşte şi expresia *pedissequi animarum* („însoţitori ai sufletelor"), folosită de Sf. Bernard.

Jean Danielou, pe urmele Sfinţilor Părinţi, unifică atribuţiile îngerului păzitor în trei mari categorii, pe care le voi prelua în continuare.[55] îngerul păzitor e „înger al păcii" (Ioan Chrysostomul), „înger al căinţei" (Hermas) şi „înger al rugăciunii" (Tertu-

lian).

înger al păcii. Termenul ca atare apare în Isaia 33, 7, dar se regăseşte şi în apocaliptica iudaică sau în Constituţiile Apostolice. Funcţia pacificatoare e direct legată de funcţia protectoare. Căci protecţia veritabilă nu e doar îndepărtare a primejdiilor (mai ales a celor survenite brusc), ci şi liniştire a sufletului, încurajare, consolare. Apărat de rele, omul e, totodată, eliberat de frică, printr-o blîndă infuzie de încredere şi speranţă. O infuzie de speranţă e însă necesară mai ales cînd ai de a face nu cu primejdiile concrete ale itinerantei existenţiale, ci cu marasmul care însoţeşte uneori efortul spiritual. Una din crizele inerente oricărui parcurs interior e pierderea încrederii, senzaţia că nu progresezi, că eşti abandonat, că lucrurile nu au sens, că te-ai adîncit într-o opţiune care nu duce nicăieri. Ţelul vizat devine nebulos, voinţa cedează. Efectul este

posomorîrea sufletului, tristeţea, demobilizarea. E marea încerca-

[54] *Op. cit.,* pp. 123-124.

[55] Cf. Jean Danielou, *Les Anges et leur mission d'apres Ies Peres de l'Eglise,* Editions de Chevetogne, 1953, cap. 7, pp. 98-110.

re a „acediei", „noaptea duhovnicească", moartea lăuntrică, viciul cel mai temut al nevoitorului. în confruntarea cu această suferinţă cronică - care atestă o priză drastică a demonicului asupra vieţii noastre sufleteşti - rolul îngerului păzitor e capital. El reconfortează, atenuează răul, reinstituie tonusul vital. Ignaţiu de Loyola e de părere că datorăm îngerului toate momentele noastre de vigoare interioară, de încredere, de concentrare ofensivă, în vreme ce momentele de cădere interioară, descurajarea, colapsul energiilor sufleteşti sînt semne ale unei influenţe precumpănitoare dinspre „puternicii acestei lumi". Ar fi de precizat că acţiunea întăritoare a îngerului nu are aspectul unei intervenţii halucinatorii, nu produce trufaşe euforii. Nu gonflaţia interioară, r\u suficienţa iresponsabilă sînt rezultatul terapiei îngereşti, ci tocmai *pacea,* echilibrul sufletesc, „gîndirea pozitivă". Sub impact angelic are loc o maturizare a conştiinţei şi o mobilizare eficace a resurselor ei. Să observăm că „discreţia" angelică nu se dezminte nici de data aceasta. îngerul vorbeşte celui atent, receptiv, deprins cu o anumită disciplină şi igienă mentală. Nu manipulează comportamentul „clientului", diminuîndu-i libertatea, nu abuzează de autoritate, nu se răsteşte. Limbajul lui are mai degrabă morfologia adierii: e vîntul care răcoreşte[56], boarea care oxigenează, aerul întremător al respiraţiei fireşti.

[56] Cf. Evrei 1,7: „Şi despre îngeri zice: « Din vînturi face îngeri ai Lui... »" (cu rapelul veterotestamentar din Psalmul 104, 4).

înger al căinţei. O referinţă masivă la această funcţie angelică se găseşte, cum spuneam, în *Păstorul lui Hermas.* Jean Danielou citează şi pasaje din Clement *(Quis dives salvetur).*[57] îngerul căinţei desface legăturile păcatului. El îndeamnă, pe de o parte, la mărturisire şi la regret, iar pe de altă parte dă forţa şi curajul unui reînceput în curăţenie. Căinţa anulează

tenacitatea cu care demonii îl calomniază pe om dinaintea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, căinţa paralizează acţiunea malefică şi simplifică, anticipativ, procedura Judecăţii Finale. Patron al tuturor conversiunilor, îngerul căinţei ne reconciliază cu Dumnezeu. El e cel care mijloceşte iertarea, tot astfel cum demonul e neobositul nostru acuzator. Iertarea e, între altele, o manevră vindecătoare. îngerul căinţei nu e doar îngerul culpei asumate, ci şi acela al sănătăţii interioare regăsite.

Despre căinţă ar fi de spus un cuvînt în plus. Termenul e invocat adesea într-o accepţiune mai curînd sentimentală: e vorba de un fel de a lăcrima retrospectiv, în timp ce-ţi rememorezi păcatele. Căinţa implică, e drept, şi această postură. Dar versiunea grecească a conceptului *(metanâia)* trimite la mai mult: ceea ce trebuie să aibă loc e o schimbare radicală a modului de a gîndi, o reaşezare a întregii fiinţe pe coordonate cu totul noi, o răsturnare a reflexelor intelectuale şi sufleteşti anterioare. „Căinţa" e o reca-

[57] Cf. XLII, 18. în *Cartea lui Enoh* (XL, 7-9), dintre cei patru arhangheli menţionaţi (Michael, Rafael, Gabriel şi Fanuel), ultimul e cel căruia i se atribuie misiunea de a stimula căinţa.

librare a „agregatului" nostru lăuntric, sub supravegherea şi cu ajutorul îngerului.

înger al rugăciunii. Cînd te rogi, nu eşti niciodată singur. Chiar atunci cînd te rogi în singurătate -spune Clement din Alexandria - participi la rugăciunile corurilor îngereşti.[58] Asta impune şi anumite reguli de conduită. Tertulian interzice celui care se roagă să stea aşezat, căci el ar ofensa, astfel, devo-ţiunea îngerului de alături, care stă numai în picioa-re.[59] îngerul rugăciunii e, prin definiţie, îngerul in-tercesor. El poartă spre cer rugăciunile oamenilor (căci nu el e „destinatarul" legitim al acestora, ci Tatăl), e, aşadar, solul sufletului în aceeaşi măsură în care e solul lui Dumnezeu. Pînă şi Christos e asistat de un înger, în timpul rugăciunii sale de pe Muntele Măslinilor (Luca 22,43^44). îngerul e fiinţa ado-ratoare[4]prin excelenţă[60], întruchiparea devoţiunii, „corpul" însuşi al rugăciunii. El stimulează evlavia şi o organizează. Diaconia şi

liturghisirea[61] fac par-

[58] *Strom.* VII, 12.

[59] *De Or.,* 16.

[60] *Wesen der Anbetung* - spune H. Kuhn, *op. cit.,* pp. 182-183.

[61] Cf. Erich Schick, *op. cit.,* p. 105. Cf. şi Otto Hophan, *op. cit.,* pp. 153-155. R. P. Regamey citează un frumos fragment din predica lui Bossuet despre îngerii păzitori: „Ce trudă să-ţi înalţi mintea la Dumnezeu, în ce vîrtej de furtuni se nasc dorinţele voastre! Cîte închipuiri vane, cîte gînduri vagi şi dezordonate, cîte griji temporale se pun de-a curmezişul acestei ascensiuni! Astfel împiedicaţi, cum credeţi că duhul vostru va reuşi să se înalţe, cum credeţi că rugăciunea voastră şubredă şi leneşă, abia scăpată din inimă printre atîtea oprelişti, va avea puterea să străpungă norii şi să ajungă în înaltul cerului?" Numai îngerul poate compensa asemenea piedici: „Aripile lui sprijină înălţarea minţii, puterea lui ne

te din metabolismul lui esenţial: slujeşte şi oficiază cu un zel egal, atît dinaintea Tronului suprem, cît şi în penumbra ogrăzii noastre.

Nu toate îndeletnicirile îngerului păzitor se lasă încadrate în cele trei rubrici de mai sus. Numeroase pasaje scripturare (legate de Lot, Isaac, Agar, Daniel, Iuda Macabeul, Iudita, Tobit, Iosif, Petru etc.) confirmă, de pildă, rolul lui de protector al corpului omenesc, fie că preîntîmpină primejdiile fizice, fie că atenuează efectul lor. Claus Westermann face însă o importantă precizare privind modalitatea concretă a intervenţiei îngereşti. îngerul nu suspendă legile naturii, nu cultivă miracolul, nu se distinge prin performanţă „acrobatică". Spre a te salva de la înec, el îţi salvează barca, dar nu te face, asemenea Mîntuitorului, să mergi pe apă.[62] Protecţia angelică nu furnizează soluţii spectaculos implauzibile, ci o benefică *adăpostire* de rele *(Geborgenheit),* o garanţie de refugiu.

O specifică influenţă angelică e de presupus şi în domenii mai subtile ale vieţii zilnice. Se poate admite, cu titlu generic, că tot ce ţine de viaţa interioară stă sub un constant patronaj celest. îngerul e cerul nostru interior. înrudirea dintre suflet şi înger

susţine, fervoarea lui ne animă" *(apud* R. P. Regamey O.P., *Anges,* cu note analitice de Renee Zeller, Pierre Tîsne, Paris, 1946, p. 42-42.9). îngerul apare, astfel, în postura unui „transformator" de energie: el adaptează slăbiciunea noastră la tăria dumnezeiască şi viceversa.

[62] Claus Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Fltigel,* Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin, 1978, p. 35.

e o temă recurentă a angelologiei universale, cu referinţe semnificative la Isaac Şirul[63], la Grigorie Pa-lama[64], la Hildegard von Bingen[65] şi la mulţi alţii, aflaţi în descendenţa teoriei antice despre *daimon.* îngerul e vocea conştiinţei, un organ interior, un „simţ intern" racordat la divinitate. Acţiunea îngerească purcede dinăuntru spre în afară, aşa încît, de multe ori, luăm drept înclinaţie proprie (sau „autosugestie") ceea ce e „inspiraţie" angelică. îngerul „personal" lucrează asupra raţiunii noastre (ca agent ordonator, fortificînd gustul pentru adevăr, pentru principiile universale, pentru unanimitatea aplecării spre bine), asupra imaginaţiei noastre, mereu rebelă, dar mai uşor de „apelat" decît logica[66], asupra memoriei noastre (adică a unei înţelepte administrări a amintirilor şi uitării), ca şi asupra viselor. De cîte ori traversaţi stări inexplicabile, de cîte ori sîn-teţi confiscaţi, fără cauze decelabile, de entuziasm sau dezgust, de cîte ori nu ştiţi de ce aţi făcut, aţi gîndit sau aţi hotărît un anumit lucru, lăsaţi loc de reflexie asupra unei eventuale „contaminări" îngereşti. „Mica psihologie" (presentimente, indispoziţii minore, înclinaţii obscure) sau psihologia mare

[63] *Ci. Filocalia,* X, pp. 342-343, unde sufletele sînt direct echivalate cu îngerii („sufletele se văd unele pe altele").

[64] Cf. *Filocalia,* VII, pp. 467 şi urm.

[65] Cf. Schipperges, *op. cit.,* p. 115.

[66] Pentru a intra în comunicare cu imaginaţia noastră, îngerul are el însuşi nevoie de imaginaţie. // *a des trucs incroyables*| - exclama Charles Peguy. Pentru tot acest paragraf, cf. Regamey, *op. cit.,* pp. 40-43. Cf. şi O. Hophan, *op. cit.,* pp. 143-149.

(inspiraţia[67] creatoare, sentimentul *vocaţiei,* cu opţiunile adiacente) pot fi capitole de angelologie, ca şi regia inanalizabilă a *întîlnirilor* decisive, a *prilejurilor* pline de consecinţe care definesc traiectoria unei vieţi.[68] Activitatea îngerului păzitor nu se limitează însă la sfera destinului individual, considerat în „anecdotica" lui privată. întrucît fiecare om e angajat în „războiul nevăzut" al duhurilor, îngerul are şi o misiune strategică şi logistică: la curent cu planul general al lui Dumnezeu, el ne furnizează hrana şi armele spirituale necesare, cu ajutorul cărora să ne putem înscrie convenabil în acest plan. Prin înger, participăm la marşul cosmic al Providenţei, sîntem un episod din istoria divină. El e, într-un sens, amprenta dumnezeiască, supra-individuală, a destinului nostru.
în sfîrşit, îngerul păzitor are de jucat un rol decisiv în *momentul morţii,* şi dincolo de hotarul ei. S-ar putea spune că toată lucrarea lui are în vedere buna desfăşurare a exitului şi a *evoluţiei noastre postume.* El guvernează ieşirea noastră din lume, aşa cum guvernase intrarea în ea. (Amintiţi-vă de oficiile an-

[67] Artiştii au deseori senzaţia de a fi „vizitaţi", ca şi oamenii de ştiinţă în pragul unor descoperiri hotărîtoare. Oricine se ocupă cu scrisul ştie, de asemenea, că există o „supra-determinare" în faptul de a scrie, că pagina scrisă are, pentru propriul ei autor, un coeficient de imprevizibil, pe scurt, că rezultatul nu e integral explicabil prin manevrele pregătitoare. între *impui* şi *output,* mai intervine ceva. îngerul?

[68] Cf. E. Schick, *op. cit.,* pp. 198-199.

gelice necesare pentru pregătirea naşterii lui Chris-tos.) îngerul ne însoţeşte consolator prin vămile văzduhului, e avocatul şi martorul nostru în faţa scaunului de judecată al Tatălui.[69] A trăi şi a muri cu faţa spre înger e, de altfel, totuna cu a fi mereu orientat spre Faţa Tatălui, al cărui Chip e, neîncetat, obiectul privirii îngereşti. îngerul e simultan oglindă şi fereastră, răsfrîngere în azur a imaginii noastre pămîn-teşti şi transparenţă prin care se străvede Creatorul. Mă veţi întreba - problema e veche - de ce avem nevoie de asistenţa îngerului, cînd sîntem, oricum, sub oblăduirea lui Dumnezeu? Dar îngerii nu-L substituie pe Dumnezeu,

ci îl slujesc: sînt instrumentele Lui, trimişii Lui, „instituţiile" Lui. Aşadar, îngerii nu dublează Providenţa, d o realizează, o împlinesc, îngerii sînt modalităţi de *a fi în act* ale Providenţei. Cînd ni se spune că Dumnezeu ne este mereu *aproape,* ni se vorbeşte despre ubicuitatea (mai exact Atotprezenţa) Lui, despre legătura Lui *personală* cu fiecare din noi, dar şi despre îngerul nostru păzitor, care, în fond, e *apropiere hipostaziată,* întruchipare nevăzută a proximităţii dumnezeieşti. Aş adăuga că, pentru a se adresa *multiplicităţii* create (cu imperfecţiunile ei circumstanţiale), (Jnw/-Dumnezeu recurge, în chip firesc, la o altă multiplicitate creată, liberă de obstacolul corporal, aceea a îngerilor. O multiplicitate inspirată de El - împotriva „legiunii" conduse de adversar. îngerul păzitor nu e nicioda-

[69] Cf., *inter alia,* Matthäus Ziegler, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel,* Origo Verlag, Zurich, 1957, pp. 96, 99.

tă un slujbaş solitar. El e în contact permanent cu întreaga lume a ierarhiilor cereşti, acţionează „în reţea", într-un rafinat „sistem de mijlociri" salutare.[70] Presupoziţia acestui mod de a gîndi este că totul e în legătură cu tot: ca fiinţe intermediare, îngerii reconstituie, clipă de clipă, ţesătura complicată a ansamblului creat, cufundă fiecare existenţă particulară în substanţa hrănitoare a universalului, dincolo de limitele văzute. Origene, pe marginea unui pasaj din Ieremia 12, 4, spune: „De fiecare din noi se bucură şi se întristează pămîntul întreg. Şi nu numai pămîntul, ci şi apa, focul, aerul, toate stihiile." Să adăugăm că, îngăduind îngerilor să se implice în „fiziologia" lumii create, Dumnezeu oferă creaturii ocazia de a participa, alături de El, la faptul însuşi al creaţiei. S-ar spune că Dumnezeu multiplică puterea creatoare a creaturii, înţelegînd să-i pună dinainte întreaga, infinită, splendoare a tuturor *posibilităţilor ei.*[71]

Ştiu că aveţi oricînd pregătită o serie de alte „de ce"-uri, dar deocamdată ne oprim aici. „De cecurile sînt simultan farmecul şi poticneala minţii. Ele semnalează şi inocenta curiozitate a unei specii febrile, în perpetuă expansiune intelectuală, dar şi stupoarea paralizantă a interogaţiei

gratuite. „De ce"

[70] Cf. Schlâssinger, *op. cit.,* p. 200. De asemenea, A. Winklho-fer, *Die Welt der Engel,* Buch-Kunstverlag, Ettel [1958], pp. 89-90, şi *idem,* „Die Kirche als System der Vermittlungen", în *Geist und Leben,* 24 (1951), 5.

[71] Cf. Vonier, *op. cit.,* p. 76.

- întreabă şi deştepţii, şi proştii. Proştii produc ceea ce aş numi „de ce"-ul castrator, adică o întrebare căreia nu i se poate răspunde şi care blochează orice înfăptuire eficientă: nu există soluţie, dar se suspendă şi bruma de soluţie anterioară întrebării. E ca şi cum ai spune: nu mă urc în lift pînă nu înţeleg cum funcţionează. S-ar putea să urci toată viaţa pe scări...

4. OMUL DE LÎNGĂ ÎNGER: CĂLUGĂRUL

O formă răspîndită de incultură e citatul standardizat. Nu citeşti Blaga, dar ştii că „veşnicia s-a născut la sat", nu citeşti Kant, dar ştii chestia cu „cerul înstelat deasupra şi legea morală înăuntru" etc. E de observat că, în cel de-al doilea caz, citatul e folosit îndeobşte pentru a atrage atenţia asupra „legii morale" şi mai puţin asupra „cerului înstelat". Cerul înstelat ţine ori de poezie, ori de astronomie. Ceea ce ne interesează e însă etica. Ei bine, există o categorie de oameni, rari şi, s-ar zice, din ce în ce mai inactuali, pentru care cerul înstelat e mai aproape de etică decît de astronomie sau de metaforă. Şi pentru care etica e o categorie mistică, avînd tocmai cerul ca reper. Aceştia sînt călugării. Pentru semenii lor, ei întruchipează o aspiraţie, un traseu virtual, o anticipare a zenitului. Pariul lor e încercarea de a face din viaţa proprie un *cer experimental.*

Cerul, chilia şi îngerii

Cum trebuie să arate viaţa noastră dacă asumăm, încă de pe pămînt, calitatea de cetăţeni ai Ierusalimului Ceresc? - iată „ipoteza de lucru" a

cinului monahal. „Veniţi să vă arăt ştiinţa vieţuirii paşnice sau *cereşti" (s.m.,* A.P.) - spune Nichifor din Singu-

ratate.[1] Pentru Nil Ascetul, călugării sînt „stele nerătăcitoare"[2], strălucind în noaptea cea fără lumină a vieţii; sînt, aşadar, „cerul înstelat" al unei umanităţi adumbrite. Mai la apus, Bernard de Clairvaux, într-o predică despre Cîntarea Cîntărilor, compară „sufletele sfinţilor" cu un firmament, în care inteligenţa este soarele, credinţa este luna, iar virtuţile sînt stelele.[3] La rîndul ei, Hildegard von Bingen consemnează vocaţia călugărilor de a fi „ferestre spre Ierusalimul Ceresc"[4].

Printr-o spectaculoasă răsturnare analogică, „cerul" călugărului, spaţiul în care el încearcă să reconstituie condiţiile vieţii desăvîrşite este cel mai umil spaţiu cu putinţă: chilia. Sf. Ieronim identifică *îngustimea* ei cu *lărgimea* infinită a Paradisului.[5] Tot ce este efort ascetic în ambianţa monahală va ilustra, cum vom vedea, această semnificativă îmbinare a contrariilor: înălţimea se obţine prin coborîre (sme-

[1] *Filocalia,* VII, p. 11. Mai departe (p. 22), Nichifor din Singurătate citează din Isaac Şirul: „Sîrguieşte-te să intri în cămara ta cea din lăuntru şi vei vedea cămara cerească."

[2] *Filocalia,* I, p. 155.

[3] *Apud* Marie-Madeleine Davy, „Le moine et l'ange en Occident au douzieme siecle", în *L'Ange et l'Homme,* Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermetisme", Paris, 1978, p. 125.

[4] *Liber Vitae Meritorum,* 572, *apud* Schipperges, *op. cit.,* p. 147. Vezi şi Evrei 12, 22.

[5] Ep. 24,3: *Unius cellulae clausa angustiis latitudine paradişi fru-ebatur* („Chilia, cu îngustimile unei singure cămăruţe, se bucura de lărgimea Paradisului") *(apud* P. Suso Frank OFM, *ATrEAIKOE BIOS. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben" imfriihen Monchtum,* Aschendorffsche Verlags-buchhandlung, Munster Westfalen, 1964, p. 107).

renie), înariparea prin „jug" apăsător, înţelepciunea prin „nebunie". Chilia e nemărginirea sihastrului. Raiul lui. Guillaume de Saint-Thierry, prieten al lui Bernard de Clairvaux şi autor al unui *Tratat despre viaţa în singurătate,* nu ezită să asimileze, printr-un joc de cuvinte, *cella* (chilia) cu *caelum* (cer), ambele provenind din *celo* (a ascunde, a tăinui).[6] In aceeaşi linie, Adam Cartuzianul se întreba: „Ce este chilia *(cella),* dacă nu poarta către cer *(caeli aula)?"*[7] O poartă strimtă, firește, simbol, prin ea însăşi, al disciplinei restrictive pe care o practică monahul pentru a ajunge în compania îngerilor. In puţinătatea ei, chilia e arena unui cosmic turnir: un om dă, în numele întregii umanităţi, bătălia pentru a recuceri „patria cerească" a protopărinţilor. Chilia e locul unei transmutaţii salvatoare: omul devine înger, dovedind că stă în puterile sale să aducă *în act* asemănarea *latentă* cu Dumnezeu. Fiecăruia îi e dat să obţină îngerescul şi, de fapt, orice existenţă umană conţine momente de realizare intermitentă, fulgurantă, a acestei deplinătăţi.[8] Dar călugării se străduiesc să transforme intermitenţa şi fulguraţia într-o experienţă continuă, într-o achiziţie durabilă, de fiecare zi. Potrivit cuvîntului Sfîntului Ieronim, ei fac pe pămînt ceea ce îngerii fac în ceruri, iar în-

[6] *Apud* M.-M. Davy, *op. cit.,* p. 112.

[7] *Ibid.,* p. 113.

[8] Despre viaţa oricărui credincios ca „imitaţie" a vieţii îngereşti, cf. Jean Danielou, *op. cit.,* mai ales cap. VIII. Cf. de asemenea Dom Garcia M. Colombas, *Paradis et vie angelique,* Le Cerf, Paris, 1961.

gerii îi ajută, se bucură de reuşita lor, participă, solidar, la războiul comun contra legiunilor diavoleşti. „Căci sfinţii îngeri se fac părtaşi pătimirilor şi necazurilor sfinţilor, prin apropierea lor de ei" - spune Isaac Şirul.[9] Călugării vor să obţină încă din această viaţă statutul pe care Evanghelia îl promite tuturor, abia la capătul vremii: „isanghelia", conformitatea cu firea angelică (Matei 22,30, Marcu 12,25, Luca 20, 35-36). „Călugăria e o logodnă cu modul mai presus de veac al vieţuirii îngereşti."[10] A fi călugăr e „a petrece împreună cu îngerii", a opta pentru „vieţuirea îngerească", a te dedica „faptei îngereşti a liniştirii".[11] Grigorie cel Mare vorbeşte despre *aequalitas hominum beatorum cum angelis*

(„egalitatea cu îngerii a oamenilor fericiţi"). Ca şi îngerul, monahul se istoveşte, senin, într-o dublă slujire: a lui Dumnezeu şi a oamenilor. In comunitatea din care face parte - mînăstire, ţinut sau neam - el e păstor, călăuză, protector, *preia, cu alte cuvinte, atributele îngerului păzitor.* Monahul ajunge, în cele din urmă, să

[9]*Filocalia,* X, p. 291. „Lucrarea cea bună şi smerita cugetare fac pe om Dumnezeu pe pămînt" - spune, în continuare, sfîntul, în al cărui Tropar citim că era „ca un înger" *(ibid.,* p. 515). Şi despre avva Arsenie aflăm, din *Pateric,* că „avea înfăţişare de înger" *(Patericul, sau Apoftegmele Părinţilor din pustiu.* Colecţia alfabetică. Text integral. Traducere, introducere şi prezentări de Cristian Bădili-ţă, Polirom, Iaşi, 2003, p. 67 [avva Arsenie, 42]).

[10] Arsenie Boca, în *Părintele Arsenie Boca, mare îndrumător de suflete din secolul XX. O sinteză a gîndirii Părintelui Arsenie Boca în 800 de capete,* Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2002, p. 60.

[11] Toate cele trei formulări aparţin lui Isaac Şirul. Cf. *Filocalia,* X, pp. 456, 461. Tot el vorbeşte despre „mişcarea îngerească spre sporirea sufletului în cele duhovniceşti" *(ibid.,* p. 211).

urce şi să coboare, asemenea îngerilor, scara lui Ia-cob (Ioan 1,51), ca un atlet al intermedierii, ca o punte între lumi. El se învredniceşte, mai ales, să stea, ca îngerii, „lipit de Domnul", în perfectă intimitate cu Duhul Său (1 Cor. 6,17).

Cum arată, concret, *vita angelica, anghelikâs bios,* aşa cum e practicată de călugări? O foarte utilă sistematizare veţi găsi în lucrarea, deja citată, a lui Suso Frank. Se aminteşte, mai întîi, de un fel de „cale negativă" a imitării îngerilor: separarea de lume *(apâ-taxis)* şi asceza *(enkrăteia):* post, priveghere, castitate, lepădare de sine, mortificare. Există, apoi, o cale „pozitivă": dreapta credinţă, frica de Domnul, gîn-dul la moarte şi la Judecată, smerenia şi virtuţile monahale propriu-zise (sărăcia, ascultarea, fecioria). în sfîrşit, există activitatea specific îngerească, care constă în îngrijirea aproapelui (incluzînd intercesiunea în favoarea lui), lupta cu

demonii, rugăciunea şi contemplaţia, psalmodia, liturghia. Viaţa călugărului e, în toate privinţele, o comuniune cu ierarhiile îngereşti: ei locuiesc împreună (la munte, în pustie, în mînăstire), „se vizitează", împărtăşesc aceeaşi soartă în Rai, unde se bucură de aceleaşi haruri: mănîn-că diafana „pîine a îngerilor", depăşesc limitele spa-ţio-temporale şi au acces clarvăzător la cele ascunse, îngerii şi călugării au vestminte asemănătoare şi puteri asemănătoare (de pildă, capacitatea de a îm-blînzi animalele sălbatice). îngerii îi apără pe călugări şi le stau alături în clipa morţii.

Să ne oprim puţin. Simt venind, dinspre dumneavoastră, oarecari efluvii de scepticism, ambalate în

argumentele nemiloase ale „bunului-simţ". Vă întrebaţi, probabil, dacă o viaţă de genul acesta e, omeneşte, posibilă, dacă - în cazul că e posibilă - e totuşi „igienică" şi acceptabilă din unghiul „gîndirii sănătoase" şi dacă e vreo legătură între călugării pe care îi veţi fi cunoscut şi modelele despre care tocmai v-am vorbit.

Că performanţa monahală este posibilă, şi încă în forme extreme, o dovedesc nenumăratele „cazuri" cunoscute. Citiţi *Patericul,* citiţi măcar o parte din enorma bibliografie dedicată „părinţilor deşertului"[12], şi veţi fi uimiţi să constataţi de ce e în stare omul bine motivat duhovniceşte şi „dus pe mîini"

[12] Pentru orientare, în afară de cartea deja citată a lui Suso Frank, iată alte cîteva titluri: J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de Tetat religieux,* Paris, 1948, *idem, Aux sources de la spiritualite occidentale,* Les Editions du Cerf, Paris, 1964, lucrările lui Louis Bouyer *(La Vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualite du mo-nachisme primitif,* S. Wandrille, 1950, *Le sens de la vie monastique,* Bre-pols, Turnhout-Paris, 1950, *La spiritualite du Nouveau Testament et des Peres,* Aubier, Paris, 1960, *La spiritualite du Moyen Age,* Aubier, Paris, 1961, *La spiritualite orthodoxe et la spiritualite protestante et anglicane,* Aubier, Paris, 1965, *Introduction a la vie spirituelle,* Desclee et Cie, Paris-Tournai-Rome-New York, 1960), O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive*

Monasticism, Cambridge, 1950, A. J. Festugiere, *Les Moines d'Orient I, Culture ou saintete. Introduction au monachisme oriental,* Paris, 1961, K. Heussi, *Der Ursprung des Monchtum,* Tubingen, 1936, M. Viller şi Karl Rahner, *Askese und Mystik in der Văterzeit,* Freiburg, 1939 etc. Cf., de asemenea, lucrarea colectivă *Theologie de la vie monastique,* Aubier, Paris, 1961, Antoine Guillaumont, *Originile vieţii monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului,* trad. Constantin Jinga, Anastasia, Bucureşti, 1997, şi Lucien Regnault, *Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului în Egiptul secolului IV,* trad. diac. Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 1997.

(Ps. 91,12) de cohortele îngereşti. Uneori, „nevoin-ţa" aleasă e vecină cu cea mai extravagantă acrobaţie. A trăi cîteva zeci de ani în vîrful unui stîlp, cum au făcut-o Simion (zis „Stîlpnicul"), Luca din Efes şi atîţia alţii e de neconceput pentru „raţiunea" contemporană. Şi totuşi, oamenii aceştia au găsit un rost în efortul lor de a-şi duce viaţa la capătul unei verticale drastice, asemenea unor vîrfuri de săgeţi, ţintind „cerul de dincolo de cer", cerul cerurilor, Raiul. Bernard de Clairvaux menţionează faptul că profanii îi consideră adesea pe călugări ca pe un soi de „dansatori şi jongleuri"[13]. Ei mimează imposibilul, se mişcă riscant şi extatic pe hotarul îngust dintre lumi, dintre condiţia omenească şi aceea a îngerilor. Călugării iau asupra lor o dramatică schimbare de orbită: gravitează în jurul Tronului Suprem, alegînd să trăiască „viaţa de apoi" înainte de moartea p amintească, mai exact să trăiască viaţa cotidiană ca „viaţă de apoi". Asta înseamnă că viaţa de aici -în accepţiunea ei curentă - le devine episodică, secundă, anexă: sînt „trecători"[14] în spaţiul în care semenii lor ţin să se instaleze trainic, ca într-un lăcaş etern. Călugării au aerul că merg împiedicat în lumea pămîntească, pentru a dansa într-un spaţiu

[13] *Apud* M.-M. Davy, *op. cit.,* p. 111. în alt orizont spiritual, se spune: „Dansul e, pentru sufiţi, şocul lumii suprasensibile" („L'Epi-tre sur l'etat d'enfance", în Henry Corbin, *L'Archange empourpre,* Fayard, Documents spirituels, 14, Paris, 1976, p. 406).

[14] Cf. *L'Evangile selon Thomas,* traducere, prezentare şi comentarii de

Philippe de Suarez, Editions Metanoîa, 1975, Logion 42, p.42.
1*30
în care „omul veacului" merge împiedicat, dacă nu îl ignoră.
Evident că bunul-simţ tinde să se revolte. Nu atît bunul-simţ al omului simplu, care se duce să se roage la mînăstiri cu o evlavie neiscoditoare şi nesus-picioasă, ci bunul-simţ al omului „deştept" şi „modern", care nu se lasă păcălit de „superstiţii". Sau al cîte unui „specialist" cu „simţ critic". (Specialistul, mai ales cel în „antropologie religioasă", a devenit, încet-încet, cineva care se ocupă de lucruri care nu-1 interesează, în care nu crede, ba care chiar îl enervează...) într-o lucrare, altfel indispensabilă, a lui O. Chadwick (englezii în special stau nepermis de bine cu bunul-simţ!), citim, de pildă, că ideea „vieţii îngereşti" e *unnatural,* şi trebuie privită ca *disas-trous.* Din punctul meu de vedere, a vieţui mecanic şi apter, cum o facem mai tot timpul în agitaţia zilnică, a folosi, pe parcursul întregii vieţi, doar cîteva sute de cuvinte, a trăi repetitiv, gîndind standardizat şi simţind zoologic, pe scurt, a trăi aşa cum trăim de obicei, e cel puţin la fel de *unnatural* şi *di-sastrous,* chiar dacă se bucură de atributul unei „re-zonabilităţi" statistice. Călugăria vrea să atragă atenţia tocmai asupra amneziei generale cu privire la valori şi idealuri, la inevidenţele esenţiale, la viaţa autentică. Călugărul este un campion al inaparen-ţei, al neînregimentării, al rezistenţei la masificare. Aş îndrăzni să spun că, din acest punct de vedere, monahismul a livrat prima generaţie „hippy" din istoria culturală a lumii. Anahoretul de pretutindeni (căci vorbim de o categorie universală) se războieş-
131
te cu sedentarismul convenţional, cu instituţiona-lizarea birocratică a vieţii interioare (chiar cînd această instituţionalizare se cheamă „clericalism"), cu febrila somnolenţă a subzistenţei profane. Pentru aceasta, el nu ezită să recurgă la mijloace „neorto-doxe", imprevizibile, menite să trezească, să contrarieze, să provoace ireversibile transformări metano-ietice. El poate valoriza, de exemplu, nonsensul, paradoxul, absurdul şi invită, mereu, la schimbarea unghiurilor, la experienţa alterităţii înnoitoare.[15] Pe Chadwick nu-1 putem expedia totuşi fără anu-

mite precauţii. Căci nu există cale radicală fără însemnate primejdii colaterale. Călugărul ajunge, într-adevăr, să fie, prin strădania sa supraomenească, „o realizare anticipată a Bisericii eschatologice"[16], un concetăţean timpuriu al îngerilor din ceruri, dar drumul său e presărat cu sinistre obstacole şi cu posibilitatea unor derapaje fatale. Primejdia cea mai întunecată este orgoliul. O sminteală pe măsura dificultăţii uriaşe a sarcinii asumate. De la „imitaţia" îngerilor pînă la a te crede înger nu e decît un pas. La rînd, vine lipsa discernămîntului. A apuca o cale de asemenea anvergură fără a-ţi cîntări limitele (ale tale şi ale contextului), calificările, cu un cuvînt „vocaţia", şi fără a te asigura de supravegherea unui

[15] Modelul angelic nu e străin de aceste strategii. E. Schick rezumă întregul mesaj al îngerului păzitor în formula: *Sei anders!* („Fii altfel!") Cf. *op. cit.,* p. 196.

[16] F. Vandenbroucke, *Jalons pour une Theologie du Monachisme,* Studia Monastica II, Montserrat, 1960, 164 f., *apud* Suso Frank, *op. cit.,* p. 122.

maestru experimentat e o nebunie, ale cărei consecinţe duc în direcţia opusă celei vizate. Călugăria nu e o cale pentru toţi şi nici măcar una pentru mulţi. Traiectoria ei are o strălucire supralumească: e calea „regală", excepţia exemplară, „orizontul" spre care tinzi asimptotic. Ea e expresia normei, într-o lume în care norma e minoritară. A face opţiunea monahală în chip frivol sau după criterii de conjunctură e o formă de iresponsabilitate. La fel de gravă este alegerea „vieţii îngereşti" în numele unui zel trufaş sau al unui pietism euforic. E ceea ce se cheamă viciul „angelismului", al palorii fanatice, care confundă asceza cu o idilă privată[17], sau, mai rău, cu o carieră. Nu trebuie uitat că oamenii şi îngerii sînt totuşi „regnuri" diferite şi că analogiile, inter-secţiile, dialogul nu presupun indistincţie şi confuzie a planurilor.[18] Pe de altă parte, nu e obligatoriu

[17] Cf. J. L. Didier, „Angelisme ou perspectives eschatologi-ques", în *Melanges de science religieuse,* 11, [1954], pp. 31-48. Suso Frank *(op. cit.,* p. 165) aminteşte, citind „Panarionul" lui Epipha-nius, şi despre

existenţa unei grupări eretice, „angelicii" *(anghe-likâi),* numită astfel fie pentru că socoteau că îngerii sînt creatorii lumii, fie pentru că se declarau aparţinători ai ierarhiilor cereşti.

[18] Voi cita, pentru a ilustra acest tip de deviere, o semnificativă apoftegmă din *Pateric:* „Spuneau despre avva Ioan cel Pitic, că a zis odată fratelui său mai mare: «Vreau să fiu fără nici o grijă, cum sînt îngerii, fără griji, nelucrînd, ci doar slujindu-L pe Dumnezeu neîncetat.» Şi-a dezbrăcat haina şi a plecat în pustiu. După o săptămînă s-a întors la fratele său, a bătut la uşă şi 1-a auzit în-trebînd, înainte de a deschide: «Tu cine eşti?» El i-a răspuns: «Ioan, fratele tău.» Dar celălalt i-a zis: «Ioan a devenit înger, nu mai este printre oameni.» El a început să strige: «Eu sînt, Ioan.» Dar fratele său nu i-a deschis, ci 1-a lăsat să se chinuie pînă spre dimineaţă.

să fii călugăr pentru a obţine „isanghelia". *Patericul* pomeneşte în cel puţin două rînduri de împlinirea discretă a virtuţilor cereşti în afara comunităţii monahale: un medic de la oraş, de pildă[19], sau un cioban egiptean de la ţară (Eucharistos)[20]. Căile desăvîrşirii sînt deci multiple, şi la fel de diverse pe cît de diversă este mulţimea aspiranţilor.

Rămîne problema oarecum meschină, dar dureroasă, recunosc, a discrepanţei dintre sublimitatea de principiu şi - în atîtea minunate cazuri - de fapt a misiunii monahale şi realitatea nu o dată dezamăgitoare a contactului cu unii din reprezentanţii ei nevrednici. Pe fundalul aspiraţiei îngereşti, trivialitatea anumitor exemplare e cu atît mai tristă şi mai smintitoare. Dar asta nu spune, în definitiv, decît că drumul impune exigenţe absolute, pe care foarte puţini le pot satisface. Viaţa călugărului nu e un zbor triumfal de pe o culme pe alta, ci o succesiune de căderi dramatice şi ridicări încăpăţînate, un război sîngeros, purtat cu un delicat amestec de smerenie şi speranţă. „Nevoitorii" sînt întotdeauna conştienţi de neputinţele proprii, şi se socotesc, în mod sincer, ultimii dintre păcătoşi. Cînd crezi că mîntuirea

în cele din urmă i-a deschis şi i-a zis: «Te-ai făcut om din nou şi ai nevoie

să lucrezi, ca să mănînci?» Celălalt s-a închinat în faţa lui şi i-a zis: «Iartă-mă, frate.»" *(Patericul,* ed. cit., p. 159). Trebuie spus că „lucrul mîinilor", una din îndeletnicirile cvasiobligatorii ale călugărului, e tocmai ceea ce îl deosebeşte net de înger. E, între altele, un fel de a reabilita, de a sfinţi truda, survenită, pentru omul căzut, ca o pedeapsă (cf. Geneza 3,17).

[19] Cf. *Patericul,* ed. cit., p. 49 (Avva Antonie, 24).

[20] *Ibid.,* pp. 123-124.

ţi-e garantată, ai şi pierdut-o.[21] Dar ştiu foarte bine că nu la această formă de eşec asumat vă gîndiţi, ci la nevolnicia pură şi simplă a atîtor ipochimeni care compromit spaţiul electiunii mînăstireşti cu lumescul prezenţei lor. De multe ori e vorba de strictă ignoranţă. Dacă ar şti în ce formidabilă cursă sînt angajaţi, dacă ar avea cea mai mică idee despre miza opţiunii lor, ar roşi, s-ar îngrozi, şi, poate, s-ar îndrepta. Ignoranţa nu e, cum par să creadă unii (Părintele Scrima vorbea, cu un umor amar, despre tagma „călugărilor forestieri"), o condiţie a mîntuirii. E drept, nici savantlîcul. Dar nu orice candoare duce în Rai, şi sînt momente cînd precaritatea inteligenţei poate anula şi bunele intenţii, şi cuminţenia rituală. Avva Daniel Faranitul spune, la un moment dat, despre un sketiot, altfel mare ascet, că „se clătina din pricina ignoranţei sale"[22]. Cît despre călugării ipocriţi, vicioşi, vanitoşi şi lacomi, slugarnici şi leneşi, mondeni şi iubitori de onoruri pămînteşti, nu de ei avem a ne ocupa aici. V-aş sfătui să nu vă stricaţi sufletele judecîndu-i. Nu ei sînt partenerii îngerilor. Şi nu ei întruchipează cinul monahal. Vă

[21] în capitolul al doilea din „regula" benedictină, găsim mărturisiri necruţătoare ale călugărilor despre ei înşişi: *Nobis autem desidiosis et male viventibus atque negligentibus rubor confessionis est* („însă pentru noi, leneşii şi stricaţii şi neruşinaţii, există mărturisirea păcatelor"). *Apud* P. Emmanuel v. Severus, „BIOS AITEAIKOS. Zum Verstăndnis des Monchslebens als «Engelleben» in den christ-lichen Uberlieferung", în *Die Engel in der Welt von heute.* Gesam-melte Aufsătze hrsg. Von P. Theodor Bogler, OSB, Verlag Ars Liturgica, Măria Laach, 1957, p. 70.

[22] Cf. *Pateric,* ed. cit., p. 113 (Avva Daniel, 7).

asigur că oamenii cei mai interesanţi pe care i-am întîlnit, între călugări i-am întîlnit şi că onoarea lor răscumpără din plin nemernicia rebuturilor.

Călugări, aripi, păsări

Aşa cum călugării sînt un *analogon* terestru al îngerilor, păsările sînt un *analogon* al călugărilor în lumea naturii. Asocierea celor două „regnuri", cu îngerii ca termen de legătură, apare explicit în texte: „Pasărea - spune Sf. Isaac Şirul - aleargă din orice loc spre cuibul ei pentru a naşte pui; călugărul cu dreaptă socoteală (cu discernămînt) se grăbeşte spre sălaşul lui (...). Pasărea numită «erodiu» se veseleşte şi se bucură, după cuvîntul înţelepţilor, cînd se desparte de lume şi pleacă în loc pustiu şi locuieşte acolo."[23] Nu avem vreme să intrăm acum în detaliile unui univers simbolic extrem de amplu, care leagă, într-o unică acoladă, tema zborului de aceea a angelici taţii şi a înaripării monahale. Avem de a face, cum se întîmplă adesea cînd cercetăm un asemenea univers, cu o „frază" simbolică riguros coerentă de tipul: suflet-pasăre-înger-văzduh-lumi-nă-volatilitate-libertate-ascensiune-cîntec-dans.[24]

[23] Cf. *Filocalia,* X, p. 369.

[24] Cf., *inter alia,* Marie-Madeleine Davy, *L'Oiseau et sa symbo-lique,* Albin Michel, Paris, 1992, Jean-Louis Vieillard-Baron, „L'Ame et l'Ange ou la signification philosophique du symbolis-me des ailes", în *L'Ange et l'Homme,* col. „Cahiers de l'Hermetis-me", Albin Michel, Paris, 1978, pp. 209-211, Gaston Bachelard, *L'Air et Ies songes,* Jose Corti, Paris, 1990, ed. a 17-a, Mircea Eliade,

O tradiţie care îşi are în Platon *(Phaidros,* 246 b-d) expresia clasică pune în relaţie sufletul omenesc cu imaginea păsării, şi interpretează tot ceea ce e tendinţă antigravitaţională, impuls al desprinderii, al înălţării, al orientării spre valori diafane, drept apropriere a „vieţii aeriene" duse de păsări.[25] „Viaţa aeriană" - citim în Bachelard - „e viaţa reală; dimpotrivă, viaţa terestră e o viaţă imaginară, o viaţă fugitivă şi îndepărtată". Ca şi îngerii, călugării şi păsările sînt „firi înaripate", care caută o strămutare

statornică
„Symbolisme de l'ascension et «reves eveilles»", în *Mythes, reves et mysteres,* Gallimard, Paris, 1957, Louis Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ,* Milano, 1974, M. Schneider, „Zur Bedeutung der Flugel", în *Museion. Studien aus Kunst und Geschichtefur Otto H. Foster,* Koln, f. d., mai ales pp. 50-57, A. Lemonnyer O.P., „L'air comme sejour d'anges, d'apres Philon d'Alexandrie", în *Revue des Sciences pTiilosophiques et theologiques,* I, 1907, pp. 305-311, Marco Bussagli, „Gli Angeli e i venti: considerazioni sul simbolismo ae-reo delle aii angeliche", în *Arte medievale,* seria a doua, anul V, nr. 2, 1991, pp. 107-126, Gunnar Berefelt, *A Study ofthe Winged Angel. The Origin of a Motif,* Almquist & Wiksell, Stockholm, 1968. Un instructiv şi amuzant exerciţiu de lectură este capitolul „Aviation und Angelismus" din Felix Philipp Ingold, *Literatur und Aviatik. Europăische Flugdichtung 1909-1927,* Birkhăuser Verlag, Basel und Stuttgart, 1978, pp. 337-369.

[25] în cazuri rare, dar atestabile documentar, „zborul" călugărului ia forma, fizică, a levitaţiei. Se pot invoca numele unor Ioan al Crucii, Tereza de Avila, Serafim de Sarov etc. (pentru a rămî-ne în spaţiul european). Celebru e un „cleric zburător" din secolul al XVII-lea, capucinul Iosif de Copertino, care a făcut o extravagantă demonstraţie dinaintea Papei Urban al VUI-lea, om cultivat şi mai curînd sceptic faţă de asemenea performanţe. Cf. Aime Michel, *Bibliotheque de l'irrationnel et des grands mysteres,* Paris, pp. 218 şi urm. *(apud* M.-M. Davy, *L'Oiseau...,* ed. cit., p. 163). Cf. şi lucrarea despre levitaţie a lui Olivier Leroy (Le Cerf, Paris, 1928).

în „limpezimea văzduhului^minţii"[26]. Nepătimirea şi cugetarea sînt „aripi"[27]. „îndrăznirea către Dumnezeu", saltul angogic, e aripă.[28] „Sufletul ce se veseleşte în dragostea lui Dumnezeu în ceasul dezlegării se înalţă atunci cu îngerii păcii deasupra oştilor întunecate. Căci dragostea duhovnicească parcă îl într-aripează..."[29] Ca şi îngerii, călugării şi păsările populează unificator spaţiul dintre cer şi pămînt, sînt purtători de semne şi bune-vestiri, cîntă şi planează liber în nelimitarea văzduhului.

Aerul e la fel de gol ca şi deşertul, observase cîndva Ruysbroeck, proclamînd o dată mai mult înrudirea dintre călugări şi păsări, dintre asceza în pustiu şi irumperea verticală a zborului.[30] Păsările sînt polul opus al şerpilor, al firilor tîrîtoare, insidioase, malefice. Legate organic de metabolismul luminii solare (drept care vestesc, cîntînd, răsăritul), învelite, adeseori, într-un penaj somptuos, ca al curcubeului, păsările, ca şi îngerii, ca şi călugării, se numără printre splendorile liturghisitoare ale creaţiei. Cu migraţia lor, ele ritmează ciclurile vremii, orientate spre primăvară, adică spre reînnoire şi reînviere. Călugării sînt şi ei

[26] Cf. Isaac Şirul, *Filocalia,* X, p. 349.

[27] *Ibid.,* pp. 156-157 şi 327. De asemenea, p. 334: Cel ajuns pe treapta cunoaşterii desăvîrşite „poate zbura, purtat de aripi, în planurile cele nevăzute..."

[2]» Cf. Calist Angelicude, *Filocalia,* VIII, p. 379.

[29] Diadoh al Foticeei, *Filocalia,* I, p. 389.

[30] Dar deja Produs *(Comentariu la Timaios,* III, 108) socotea asceza ca pe o reînaripare a sufletului, în vreme ce superbia şi privarea de Dumnezeu echivalează cu o pierdere a aripilor.

„fii ai învierii" (Luca 20,36).[31] Şi ei se îmbracă în lumină.[32] „Mantia călugărului" - spune Arsenie Boca - „e o îmbrăcăminte de raze ale unei lumini necreate (...), îmbrăcămintea nestricăciunii şi a sfinţeniei, lumină dumnezeiască"[33].

Prestigiul scripturar al păsării în genere şi al anumitor păsări în special este remarcabil. Porumbelul are un statut privilegiat. El aduce frunza de măslin a împăcării de după potop (Geneza 8,11), el e chipul luat de Duhul Sfînt la botezul lui Iisus (Ioan 1, 32; Matei 3, 16)[34], el e dat ca model de comporta-

[31] E cunoscută relaţia specială a Sfîntului Francisc din Assisi cu păsările.

[32] Vestimentaţia preoţilor în timpul slujbei se raportează, de asemenea, la modelul îngeresc. Odăjdiile sînt un deghizament angelic. Stiharul strălucitor al diaconului evocă îmbrăcămintea de lumină a corurilor cereşti, „vestmîntul mîntuirii", „haina veseliei". Orarul (aşezat pe un umăr

la diacon şi pe ambii umeri la preot) e o „urmă" a aripilor. întreaga mişcare a corpului preoţesc în timpul liturghiei (înăuntrul şi în afara altarului, sau printre credincioşi) trebuie să fie lină, armonioasă, iradiantă, „ca zborul îngeresc" (Ioan Gură de Aur). Cf. N.V. Gogol, *Meditaţii la Dumnezeiasca Liturghie,* trad. de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, pp. 18-20.

[33] Arsenie Boca, *op. cit.,* p. 59. Camilafca este şi ea descrisă ca „simbol al minţii care, sub puterea curăţitoare a Harului, devine străvezie, devine de culoarea cerului şi se vede pe sine ca lumină înţelegătoare". Se ştie că, în Evul Mediu, Papa purta o mantie pe care erau zugrăvite corurile îngereşti, iar împăraţii - o mantie împodobită cu imaginea cerului înstelat (ca simbol al ordinii universale). Un adevărat „penaj", simbolizînd luminile secunde ale ierarhiilor cereşti şi ordinea universală.

[34] în ambianţa islamică, tot o pasăre, pasărea Sîmorgh, joacă rolul „Îngerului-Sf. Duh". Cf. Henry Corbin, *L'Archange empour-pre,* ed. cit., p. 199. în *Cartea Lăuntricului,* Djalăl-ud-Dîn Rumî face o curioasă asociere între „aripă" şi „facultatea de a aştepta", pla-nînd răbdător şi îndelung spre sfera lui Dumnezeu (cf. Vieil-lard-Baron, *op. cit.,* p. 217).

ment duhovnicesc (Matei 10, 16; Ieremia 48, 28)[35]. Rugăciunile pot lua glas de păsări: „Ciripeam ca o rîndunea, croncăneam ca un cocor, şi gemeam ca o porumbiţă..." (Isaia 38,14). „...Cei ce se încred în Domnul (...) zboară ca vulturii..." - citim tot în Isaia (40,31). Pelicanul „pasărea din pustie", „pasărea singuratică", pasărea pescar (cf. Ps. 102, 6-7) e unul din simbolurile consacrate ale lui Christos. Păunul pare acoperit de ochi, asemenea heruvimilor. Dar despre Dumnezeu însuşi se vorbeşte ca despre o fiinţă înaripată, de vreme ce psalmistul caută adăpost „la umbra aripilor Sale" (Ps. 17,8 şi 36,7). Marie-Ma-deleine Davy se întreabă, pornind de la aceste pasaje, dacă omul, făcut după chipul şi asemănarea Creatorului său, n-a avut şi el, în versiunea originară, aripi.[36]

Emblemă a *urcuşului* duhovnicesc, a drumului în sus, sau atribut al *iubirii proteguitoare,* aripa e, aşadar, semnul distinctiv - comun îngerilor, monahilor şi păsărilor - al străduaniei slujitoare. Seara, la mînăs-tiri, cînd

obştea întreagă se îndreaptă spre biserică, cele trei regnuri par contopite într-unui singur: se aude doar un foşnet de aripi şi un început, răcoros, de muzică. Călugării îşi pun capul în „jugul cel uşor" şi dispar în cerul aurit din jurul altarului.

Asocierea între jug şi zbor, între slujire şi extaz, rezumă perfect vocaţia monahală, ca şi pe aceea îngerească. Acceptarea înjugării, adică a celei mai ane-

[35] Să amintim şi Psalmul 55, 6: „O, de-aş avea aripile porumbelului..." Cf. şi Ieremia 60, 8, sau Cîntarea Cîntărilor 1, 15.

[36] Marie-Madeleine Davy, *L'Oiseau...,* p. 30.

voioase strădanii, e precondiţia eliberării de greutate, a înaripării. Laturile jugului sînt, cu alte cuvinte, forma primordială a aripilor. Modelul păsării e, şi în acest context, revelator. Păsările - constată Bernard de Clairvaux - zboară datorită greutăţii optime pe care le-o dă penajul.[37] Altfel spus, dacă le „uşurezi" de pene, devin „grele", nu mai pot zbura. Ceea ce le face deci să se poată desprinde de pă-mînt este tocmai ponderea, „jugul" încărcăturii lor „vestimentare". Aşa este şi jugul monahal: e greutatea care te uşurează, sarcina care te lansează, povara care te face imponderabil.

Pustiul şi muntele

Pasărea e expresia sublimată a animalităţii. Dar ascetul are de a face, în efortul lui de a imita îngerii, cu sălbăticia unei animalităţi de sens contrar: animalitatea pedestră, tîrîtoare, grea. Părinţii vorbesc frecvent despre menajeria interioară, despre lutul aluvionar, cu forme monstruoase, pe care trebuie să-1 domesticească şi să-1 modeleze. în adîncurile omului căzut e un aglomerat abis zoologic: şerpi, vulpi, dragoni, dini, porci, muşte bîzîitoare şi broaşte care orăcăie, măgari, viermi, lupi, hiene ş.a.m.d. Toate laolaltă alcătuiesc, în combinaţii terifiante, o bogată morfologie a demonicului. Asceza este temeritatea de a înfrunta acest infern, iar locul optim al luptei e singurătatea. Singurătatea are, în tradi-

[37] Cf. M.-M. Davy, *Le moine et l'ange...,* ed. cit., p. 112.

ţia monahală, două dimensiuni posibile: una orizontală (deşertul sau „pustia") şi una verticală (muntele). Bătălia se dă, cu alte cuvinte, fie în amplitudinea unui spaţiu vid, dezolat, înconjurat de un orizont fără repere, fie în exaltarea culmii inaccesibile, a unei riscante suspensii, la egală distanţă de pămînt şi de cer. Chilia eremitului e un deşert comprimat, iar mînăstirea cenobitică e o parabolă a muntelui. Aş adăuga că, în spaţiul balcanic, un mediu privilegiat al sihăstriei este pădurea. îmi amintesc o vorbă a părintelui Cleopa, care trăise ani lungi, în deplină singurătate, ascuns printre dealurile împădurite ale Neamţului: „Domnii mei" - spunea el celor dispuşi să-1 asculte - „cînd eşti la oraş, diavolul vine sub felurite chipuri de împrumut: prieteni, cărţi, femei etc. Cînd eşti în pădure, vine personal!"

Deşertul e şi el un loc în care diavolul „vine personal". Deşertul e experienţa radicală pe care o are de traversat poporul ales pentru a ajunge în Ţara Făgăduinţei, deşertul e locul predicii neauzite a lui Ioan Botezătorul, deşertul e locul în care e ispitit Ii-sus însuşi. în minimalismul său, spaţiul acesta aproape abstract e un foarte bogat conglomerat simbolic. El e simultan locul indigenţei, al pericolului şi al salvării. Acolo faci experienţa, aproape extatică, a setei[38] (cu toate conotaţiile ei), acolo eşti singur

[38] „Lipsa apei era resimţită de popoarele Orientului Mijlociu ca fiind maledicţia prin excelenţă. (...) întreaga natură a deşertului este ostilă omului şi la discreţia lui Satan, duşmanul lui Dumnezeu. Dar tot în deşert puterea lui Iahve cunoaşte cea mai puternică manifestare..." (Jean Meyendorff, *St. Gregoire Palamas et la mystique ortodoxe,* col. „Maîtres Spirituels", Ed. du Seuil, 1959, p. 7).

cu adevărat, livrat atacului feroce al animalelor şi al demonilor. Acolo te rogi, acolo primeşti răspunsul mîntuitor.

într-o primă instanţă, deşertul e locul unde *fugi de lume.* Lipsit de culorile şi de „multiplicitatea" mundană, despuiat pînă la inconsistenţă şi halucinaţie, el oferă o foarte „palpabilă" experienţă a neantului. E ontologie de

grad zero. într-un teritoriu atît de simplificat şi de sec, cardinalitatea devine aproape indiferentă. Ai ocazia să exersezi în chip dramatic postura dezorientării, să te confrunţi cu imperativul opţiunii, fără nici un punct de sprijin în afară. E proba supremă a maturităţii spirituale („A fi adult e a fi singur" - spune undeva Jean Rostand) şi provocarea cea mai dură a liberului arbitru (Louis Lavelle: „Singurătatea e liberul arbitru.")[39]. în deşert, singurătatea omului stă faţă-n faţă cu singurătatea lui Dumnezeu. Monahul e *monos:* unic şi solitar, privind - cum spune Plotin - către Cel singur.[40] „Deşertul fascinează şi înspăimîntă totodată. E teritoriul unei mari singurătăţi, iar omul se teme, din instinct, să stea faţă-n faţă cu el însuşi. Eremitul e cineva efectiv *separat.* Esenţa deşertului este absenţa omului; mai mult, absenţa vieţii. Marea de nisip, ca şi coama îngheţată a munţilor sînt natură în stare pură, aşa cum a ieşit ea din mîinile Creatorului.

[39] Louis Lavelle, *Le mal et la soujfrance,* 141, *apud Les Feux du Desert,* texte adunate de Daniel-Ange, Remy Magermans, Anden-ne, Belgique, 1975, voi. I *(Solitudes),* p. 579. Volumul oferă o amplă colecţie de texte despre experienţa pustiei.

[40] *Enneada* VI, 9, 11.

Asupra lor se poartă încă Duhul lui Dumnezeu, aşa cum se purta pe deasupra apelor la începutul lumii/'[41] într-o a doua instanţă, deşertul apare însă ca o *parabolă a lumii.* El nu e „în afara" ei, ci e, dimpotrivă, expresia chintesenţială a dezolării ei, după izgonirea din Rai. „Lumea" nu e, în definitiv, decît un loc hărţuit de demoni, un loc de pasaj şi de „încer-care", un teritoriu pustiit, ca urmare a căderii originare. Din această perspectivă, nu se mai poate spune despre călugărul care se retrage în deşert că „abandonează" lumea: în fapt, el o asumă în varianta ei ultimă, în apogeul vidului ei. Deşertul e, cu alte cuvinte, lume comprimată, dezgolită, fără ornamen-tica înşelătoare a „stafajului" ei social. Jean Meyen-dorff observă că istoria creaţiei a început într-o grădină somptuoasă, în vreme ce Vestea cea Bună e proferată într-un deşert.

Călugărul reface, în deşert, traseul „îngerului" Ioan Botezătorul, anunţînd Pa-rusia.[42] Şi nu putem reflecta îndeajuns asupra faptului misterios că diavolul a ieşit victorios în Rai, urmînd să fie înfrînt în pustiu, adică la el acasă.[43]

[41] Cf. *L'Ermitage. Spiritualite du Desert, par un Moine,* text dactilografiat [1966], pp. 4-5. Cf. şi *infra,* p. 6: „Pentru tine, deşertul nu e un loc, ci o stare a sufletului. In asta constă dificultatea lui. E o singurătate al cărei centru eşti tu, cel în care absenţa omului şi a vanităţilor sale a creat o primă zonă de tăcere. în stepă, nu se aude decît un singur sunet: vîntul. E - cum spune un proverb arab - plînsul deşertului care ar vrea să fie prerie."

[42] Jean Meyendorff, *op. cit.,* pp. 12-13.

[43] Cf. Eucher de Lyon, *De laude eremi.* PL 50-702 D, *apud Les Feux du Desert...,* p. 403: „în deşert i-a hrănit Iisus pe ai săi cu pîine..."

în singurătate, o consistenţă aparte capătă, o dată cu figura duşmanului, figura îngerului, aliatul cel mai însemnat al monahului, în „războiul nevăzut" care îi stă dinainte. Monahul trăieşte în pustie ca un înger, alături de îngeri. Isaac Şirul vorbeşte despre „pustnicii care au prefăcut pustia în cetate şi au făcut-o locuinţă a îngerilor"[44]. Iată şi mărturia lui Ioan Scărarul: „Anahoretul se deosebeşte de monahul ce duce o viaţă în comun (...); acestuia îi ajută îngerul, pe cînd celui de al doilea îi ajută deseori celălalt (adică cel ce trăieşte împreună cu el în comunitate). Puterilor inteligibile (îngerilor) le place a sălăşlui în sufletul isihastului şi a sluji împreună cu el Domnului. (...) Cel ce trăieşte singuratic are nevoie de o putere îngerească.. ."[45] E nevoie de o putere îngerească şi ca să înfrunţi puterile răului. în deşert, pustnicii îndeplinesc, ca şi îngerii, un dublu oficiu: sînt *preoţi şi războinici.* Extrema contemplativitate se combină cu extrema acţiune. Avem de a face cu o veritabilă „cavalerie spirituală", cu o oştire subtilă, care ia cu asalt „Graalul", rezistînd forţelor uzurpatoare. Deşertul e teatrul de desfăşurare al unui război sfînt. Un război aspru, purtat într-o mare tăcere, în a cărei solemnitate e greu să deosebeşti oamenii de îngeri.

E momentul să fac o precizare despre natura ascezei. Opinia generală îşi ia distanţe faţă de orice străduinţă ascetică, construind un dezavantajos con-

[44] *Filocalia,* X, pp. 47-48.

[45] Ioan Scărarul, *Scara Raiului,* trad. Mitropolit Nicolae Cornea-nu, Editura Amarcord, Timişoara, 1994, pp. 473 şi 474.

trast cu „normalitatea" vieţii cotidiene, cu „firescul", în cel mai bun caz, se admite componenta etică a diferitelor forme de abstinenţă: a fi cumpătat, a nu te mînia, a evita desfrîul, lăcomia, vanitatea, a-ţi domina instinctele şi apetiturile par componentele „nobile" ale oricărei vieţi cu adevărat „frumoase". Chiar şi nepracticanţii admit, ipocrit, validitatea unor astfel de exigenţe. Dar efortul ascetic al monahului n-are nici o legătură cu moralitatea străvezie, filis-tină, a acestei cuminţenii de pension. Judecate pe un asemenea fundal, nevoinţele anahoretului nu depăşesc etica virginală a unui club de fete bătrîne, după cum, judecate pe fundalul „normalităţii" curente, ele rămîn simple extravaganţe. Asceza luptătorului din deşert, din deşertul singurătăţii şi al lumii, e, în realitate, o manevră militară. Ea îşi propune să asigure agregatului uman *o condiţie de front.* Controlul energiilor fizice şi sufleteşti, reducerea „consumului", perfecta stăpînire a corpului şi a emoţiilor sînt înzestrările minimale ale unui „combatant" eficace, îngerii n-au a se mortifica ascetic pentru a fi apţi de luptă. Ei au prin natură ceea ce omul trebuie să obţină prin iniţiativă şi voinţă proprii. A duce o „viaţă îngerească" e a intra în condiţia nepătimitoare a îngerului, a reuşi să te ţii în mînă fără efort, cu naturaleţea unei vietăţi din alt regn. Ascetul tinde spre momentul în care asceza e subînţeleasă, ca *un nou fel de a fi.* în acel moment, ea nu mai e trudnică, chinuitoare, obsesivă, nu mai e „gymnosofie", concentrare decerebrată asupra corpului, ci graţie cerească, beatitudine. Ascetul adevărat e acela pentru care

problema ascezei nu se mai pune, tot aşa cum ea nu se pune pentru ierarhiile cereşti. A te antrena pentru zborul minţii şi pentru înfruntarea unor puteri netrupeşti, a reînvăţa să respiri în spaţiul rarefiat al văzduhului, a-ţi omogeniza alcătuirea lăuntrică (de obicei „împărţită", cum spune Sf. Pavel), pe scurt *a te adapta la altă dimensiune ontică,* acesta este „programul" pustniciei. Restul e fie pur masochism, fie eticism roz, fără miză şi fără sens.

Pustnicia pe munte adaugă temei singurătăţii cî-teva note caracteristice. Dacă deşertul simboliza întinderea oarbă a lumii, muntele e, prin definiţie, o imagine *centrată. A* sta „în munte" e a te situa în centrul universului manifestat, pe verticala unei axe care îngăduie accesul la toate nivelurile fiinţei. Aflat în vecinătatea piscului, în vîrful piramidei, la „polul" de'sus, călugărul şi-a apropriat un loc deasupra căruia cerul stă deschis.[46] Pentru Ioan Chrysosto-mul, a fi călugăr e „a alege muntele"[47]. „Dacă eşti călugăr, du-te în munţi!" îi spune avvei Arsenie o copilă etiopiana.[48] Autarhia solitară a înălţimii e o emblemă a neatîrnării, a libertăţii, a necondiţionă-rii. Totodată, ea constituie ambianţa optimă a *întîl-nirii* decisive. Şi Moise, şi Avraam, şi Isaac au avut

[46] Dante situează Paradisul terestru pe vîrful unui munte. în hinduism, vîrful muntelui e numit „locul adevărului" *(Sa-tya-Loka).* Cf. Rene Guenon, *Simboluri ale ştiinţei sacre,* trad. de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, Humanitas, Bucureşti, 1997, cap. XXXI, pp. 211-214.

[47] *Omilii la Ev. după Matei, 7,7,* Migne, *Patrologia Graeca,* 57,81.

[48] Cf. *Patericul, sau apoftegmele părinţilor din pustiu,* colecţia alfabetică, trad. Cristian Bădiliţă, Polirom, 2003, p. 62 (Awa Arsenie, 32).

experienţele transfiguratoare ale vieţii lor pe munte. Sinaiul, Thaborul, Muntele pe care se rostesc Fericirile, Muntele Măslinilor, Golgota, Carmelul sînt tot atîtea etape ale unui traseu spiritual complet. Efrem din Edessa socoteşte că, alături de pustie, muntele e locuinţa privilegiată a celui care caută „onoarea" lui Dumnezeu. Leul deşertului şi cerbul alpin (sau acvila) sînt „figuri" ale unei regalităţi neuzur-pabile, cîtă vreme e păstrată distanţa de aşezările omeneşti de la oraş sau „din vale".[49]

Muntele şi deşertul apar reunite în imaginea sintetică a grotei săpate în piatră. în „inima" muntelui, în materia dură a prezenţei sale exterioare, călugării îşi sapă chilii, sălaşuri ale ascunderii, „goluri" receptive (şi complementare) ale plinului stîncos. Sihastrul trece dinspre coaja lumii spre tărîmul interiorităţii, dinspre omul exterior spre înger. Leonţiu de Nea-polis povesteşte despre doi tineri sirieni care, pe vremea lui Iustinian, călătoreau călare de la Ierusalim la Ierihon. Văzînd mînăstirile săpate în falezele de deasupra Iordanului, unul din ei întreabă: „Cine sînt oamenii care trăiesc în acele case de sus?" „Cum de nu ştii?" - sună răspunsul. „Sînt îngerii lui Dumnezeu!"[50] Se ştia, aşadar, pe vremea aceea, că îngerii şi călugării alcătuiesc laolaltă un punct de joncţiune cu înălţimile, un „munte de laudă" pe care se scurg către şes mierea şi laptele împărăţiei.[51]

[49] Efrem de Edessa, *apud hes Feux du Desert...,* p. 500.

[50] Cf. Peter Brown, *Le renoncement ă la chair,* Gallimard, Paris, 1995, pp. 521-522.

[51] Metafora aparţine lui Bernard de Clairvaux (Predica LXXIII, 8, despre Cîntarea Cîntărilor).

Monachus quasi monoculus

Omul nu poate vedea Faţa lui Dumnezeu şi să rămînă în viaţă (Exodul 33,22). E „discriminarea" supremă existentă între omul căzut şi regnul angelic, îngerii *văd* neîncetat Chipul Suprem, trăiesc cu faţa spre El, „acoperiţi de ochi" (asemenea Heruvimilor[52]), într-o infinită exuberanţă a văzului.[53] Esenţa îngerilor este privirea - spune Sf. Augustin.[54] „Isan-ghelia" pe care o vizează calea ascetică trebuie să treacă dincolo de interdicţia veterotestamentară şi să-1 pună pe călugăr în situaţia excepţională de a împărtăşi văzul îngeresc. „Călugărul trebuie să fie tot numai ochi, asemenea Heruvimilor şi Serafimilor."[55] Dar despre ce „ochi" şi despre ce „vedere" e vorba, cîtă vreme admitem că îngerii sînt „inteligenţe" netrupeşti? E vorba, în formularea lui Isaac Şirul, despre „ochiul străvăzător sau înţelegător"[56] cu care putem „vedea" înseşi ierarhiile cereşti. „Organul" acesta supra-firesc se dobîndeşte prin

exerciţiu şi ru-

[52] Ezechiel 10, 12.

[53] Despre universalitatea polioftalmiei sacre, analogon al cerului nocturn, plin de stele, cf. Raffaele Pettazzoni, „Le corps par-seme d'yeux", în *Zalmoxis,* revistă de studii religioase, publicată sub conducerea lui Mircea Eliade, I, 1938, pp. 3-12.

[54] Migne, *Patrologia Latina,* 36, 331: *Nihil sunt angeli, nisi viden-do te* („îngerii nu sînt nimic dacă nu te văd").

[55] Bessarion (sec. al XV-lea), în Migne, *Patrologia Graeca,* 65,141 D. Pe aceeaşi temă, e citat frecvent, ca sursă, Origene: „Cînd privim *(prokopsomen),* sîntem la fel cu îngerii" *(Corpus Berolinense,* Ori-genes, IV, 78, 16).

[56] *Filocalia,* X, p. 343.

găciune: „Sufletul care se osteneşte în priveghere (...) are ochi de heruvim, ca să se aţintească şi să caute pururi la priveliştea cerească."[57] Şi mai departe: „.. .roagă-te *ca să cîştigi ochi* în toată purtarea ta"[58] (s.ra., A.R). Ni se semnalează, în mod limpede, do-bîndirea unei facultăţi care transcende, într-un delicat amestec de smerenie şi îndrăzneală, condiţia obişnuită. Mai aproape de firea îngerului, călugărul e cu un pas mai aproape de Dumnezeu însuşi (în al cărui nume - *Theos* - Calist Catafygiotul percepea verbul „a vedea", *theorein)*[59]. „...Indrăznirea către Dumnezeu este un fel de ochi al rugăciunii, sau o aripă, sau o atîrnare minunată."[60]

Prestigiul văzului e unanim şi străvechi. „Marele simţ" i se spunea în Grecia antică. Legat nemijlocit de practica destinsă a contemplaţiei, organ prin excelenţă al „vieţii de spectator" *(theoretikds bios),* aflată dincolo de contingenţele vieţii „practice", văzul e într-un raport de vecinătate cu intelectul, dacă nu chiar într-unui de identitate simbolică.[61] Este simţul cel mai puţin legat de corporalitate. Toate celelalte simţuri implică, într-o măsură mai mică sau

[57] Isaac Şirul, *Filocalia,* X, p. 157.

[58] *Ibid.,* p. 347. Cf. şi comentariul lui Dumitru Stăniloae (n. 425a) despre

purtarea care trebuie „să-ţi fie ca o vedere".

[59] *Filocalia, Vili,* p. 400.

[60] Calist Angelicude, *Filocalia,* VIII, p. 379.

[61] în ceea ce urmează, nu facem decît să expunem rezumativ cîteva date de reflexie „tradiţională" asupra analogiei „ochi-inte-lect", respectiv „văz-intelecţie". Pentru orientare, cf. Frithjof Schu-on, *L'Oeil du Cceur,* Dervy-Livres, col. „Mystiques et religions", Paris, 1974, pp. 13-19.

mai mare, un contact epidermic cu stimulul pe care îl selectează. Gustul şi pipăitul anulează, prin atingere, intervalul dintre analizator şi obiect, iar mirosul e de negîndit fără intimitatea amuşinării. Văzul e singurul simţ care lucrează cu distanţa. Distanţa e chiar o precondiţie a lui, „fenomenul lui originar". Numai văzul ne comunică existenţa lucrurilor îndepărtate şi străine de interesele noastre vitale. Voinţa proprie, intenţia subiectivă au un rol restrîns. Vrei, nu vrei, eşti „în priză directă" cu vizibilul. E mult mai uşor să eviţi un miros, un gust, o atingere, decît o senzaţie optică. Privirea poate focaliza, desigur, asupra unui obiect dat, dar ea livrează şi lucruri indiferente. Auzul presupune un stimul ofensiv, care ţi se adresează, pe cînd văzul înregistrează simpla prezenţă. Accesul la lucruri situate dincolo de orizontul haptic (aşa încît distanţa să fie un chip al dez-implicării), calmul, statica privirii fac din exercitarea ei o perfectă parabolă a cunoaşterii în genere şi o emblemă a „obiectivităţii". Văzul, viziunea şi înţelegerea sînt o suită conceptuală compactă. Calificăm spontan ignoranţa sau prostia drept forme de „orbire", aşadar drept carenţe ale vizualităţii. Să adăugăm că ochiul e apt să capteze senzaţia cea mai preţioasă şi intelectualmente cea mai pură care este lumina. Instanţa supremă, Dumnezeu, e reprezentată curent ca un ochi atoatevăzător, căruia trebuie să-i întorci privirea prin rugăciune. Rugăciunea însăşi e, cu alte cuvinte, o specie a rugăciunii, după cum este o specie a cunoaşterii. Mi-aduc aminte de sfatul unui bătrîn admirabil, estetician şi poet, fost

diplomat, fost critic de artă, al cărui nume (Ştefan Neniţescu) nu vă

spune, probabil, nimic: dacă n-ai timp să te rogi, e suficient să tragi scurt cu coada ochiului spre icoană. Vasile Lovinescu, mai „metafizic" şi mai „musulman", propunea o altă soluţie: la amiază, adică la douăsprezece fix, aruncă o privire la zenit, spre locul soarelui, pentru „a centra" astfel timpul difuz al zilei. Analogia optică poate aduce sugestii semnificative şi dacă pornim de la substratul ei strict anatomic. Nu e întîmplător că aparatul nostru vizual e binocular, anume pregătit, parcă, să înregistreze structura bipolară a lumii manifestate. Polaritatea ochilor e reluată în polaritatea intelecţiei, care se distribuie între creier şi inimă. Inima este, pînă la urmă, principiul unificator al cunoaşterii spirituale, drept care se vorbeşte de un „al treilea ochi", „ochiul inimii" *(oculus cordis),* cel care, reactivat, priveşte în ochiul lui Dumnezeu. Numai „ochiul" inimii vede „soarele" inteligenţei. Nu vom reface, acum, istoria unui *topos* atît de bogat cum e acesta. Despre ochiul unic, „ochi spiritual", ochi „al inimii", „ochi interior" se pot aduna mărturii din Platon *{Republica,* 533 d), Plotin şi Sf. Augustin *(Enarr. in Ps. 44),* din Ioan Scărarul, Grigore de Nazianz şi Nicolaus Cusanus *(Idiota de sapientia,* II, 29,19), din spaţiul creştin (cf., între altele, Sf. Pavel, Efeseni 1, 18), din cel musulman, hindus sau buddhist. Se citează texte în care călugărul, antrenat să-şi rafineze simţul intern, să vadă cu ochiul lăuntric devenit *singurul* său ochi, e numit „cel chior", cel care nu mai are *decît* ochiul unic al văzului duhovnicesc: *mo-*

nachus quasi monoculus.[62] Ochiul ascuns, cu care monahul vede, asemenea îngerilor, Faţa lui Dumnezeu, e o formă de „supra-sensibilitate" apărută ca reflex al „sensibilităţii" dumnezeieşti. Ochiul inimii e însuşi ochiul divin, ochiul prin care Sursa, reactivată în interiorul ascetului, se vede pe ea însăşi.[63]

Veghe şi rugăciune

Ochiul inimii, spre deosebire de ochiul lumesc, nu se închide niciodată. îngerii şi călugării sînt, prin definiţie, fiinţe veghetoare: nu e destul să spunem că „nu dorm", căci a nu dormi e o determinare negativă, o „performanţă" pasivă (nici diavolii nu dorm...). îngerii şi călugării *practică* veghea, o extind la nivelul întregii conştiinţe, fac din ea o virtute ofensivă.

Veghea devine astfel „trezvie", vigilenţă spirituală, beatitudine neodihnită. „E la fel de greu să convingi

[62] Cf. Dom Jean Leclercq, „Etudes sur le vocabulaire monasti-que du Moyen Âge", în *Studia Anselmiana* 48, Romae, 1961, p. 22, *apud* M.-M. Davy, *Le moine et l'ange...,* pp. 124-125. Corelativul inferior al mono-oftalmiei spirituale se exprimă în simbolismul viziunii „ciclopice"; pe nivelurile subalterne ale fiinţei, „intuiţia intelectuală" e înlocuită de „instinct".

[63] Pentru a sublinia universalitatea motivului, reproducem (după F. Schuon, *op. cit.,* p. 17, nota 14) un ecou „exotic" al ei: mărturia unui înţelept din tribul siucşilor ogalalla: „Sînt orb şi nu văd lucrurile acestei lumi; dar cînd vine asupra mea Lumina de Sus, ea îmi luminează inima şi dintr-o dată văd, căci Ochiul inimii mele *(Chante Ishta)* vede tot. Inima e sanctuarul în centrul căruia se găseşte un spaţiu infim. în acest spaţiu locuieşte Marele Spirit şi acesta e Ochiul. Ochiul Marelui Spirit e cel prin care El vede tot şi prin care noi îl vedem pe El."

un monah, un «om rîvnitor» să doarmă, pe cît e de greu să convingi să doarmă un înger" - spune ascetul teban Dorotei.[64] De la Sf. Augustin (după care „cel ce foloseşte statornic, cast şi nevinovat veghea de noapte duce, fără îndoială, viaţa îngerilor") la marii Părinţi ai Răsăritului, şi la Sf. Benedict de Nur-sia *(sic stemus ad psallendum,* citim în Regula sa, „astfel stăm în picioare [treji] cînd cîntăm psalmii"), se pot invoca nenumărate texte pentru care „a veghea", „a sta în picioare" şi „a te ruga" sînt sinonime şi desemnează activitatea principală a îngerilor şi a imitatorilor lor pămînteşti. A planta, în pustiul lumii căzute, *verticala* unei prezenţe slăvitoare e vocaţia angelică a oricărui călugăr. Cel care stă drept cînd se roagă anticipează postura celui judecat la sfîrşi-tul timpului, dar şi învierea, înălţarea finală.[65] în aşteptarea acestui eveniment, operaţia liturgică esenţială este lauda Creatorului, binecuvîntarea autorităţii Lui. E ceea ce sînt chemaţi să facă îngerii, călugării şi sufletele credincioşilor, aşa cum o proclamă Psalmul 103 (20-22): „Binecuvîntaţi pe Domnul, înge-rii Lui (...), Binecuvîntaţi pe Domnul toate oştirile Lui (...), Binecuvîntează,

suflete, pe Domnul!" Rugăciunea şi lauda sînt ocupaţii caracteristice pentru cei aflaţi, ca oamenii şi ca îngerii, în condiţia inter-

[64] Cf. Paladie, *Istoria Lausiacă* (Lavsaicon), trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1993, p. 18.

[65] Teologul german are la îndemînă semnificativa corelaţie lingvistică între *Stehen, Aufrechtsstehen* şi *Auferstehen.* Cf. E. von Se-verus, *op. cit.,* p. 68.

valului. Biserica însăşi, administrînd aceste ocupaţii, este o funcţie a intervalului, o cale, o intermediere între Ierusalimul terestru al iudeilor şi cel ceresc (acea „cetate stătătoare", *polis menousa,* despre care vorbeşte Sf. Pavel[66]), ai cărui cetăţeni sînt îngerii şi sfinţii.[67] în Biserică (la fel ca în *mundus ima-ginalis)* se întîlneşte lumea de sus cu lumea de jos, iar întîlnirea aceasta profeţeşte comuniunea lor ultimă. Slujba care se oficiază înăuntrul Bisericii este şi ea un teritoriu al întîlnirii. Prin ea, oamenii participă la slujba care se oficiază neîncetat în preajma Tronului divin (cf. Apocalipsa, cap. 4), în vreme ce, pe de altă parte, îngerii participă la liturghie, alături de oameni.[68] în ambele cazuri, se confirmă titulatura de „împreună slujitori" dată ierarhiilor şi credincioşilor. Regele David, lăudînd pe Domnul, are conştiinţa că o face în prezenţa îngerilor (Psalm 138,1). Sf. Vasile cel Mare atribuie, de altfel, îngerilor compoziţia Psaltirii, iar Grigorie Palama numeşte orice formă de rugăciune „liturghie îngereas-

<* Evrei 13,14.

[67] Sf. Augustin şi Grigorie cel Mare folosesc adesea pentru „înger" termenul *civis.*

[68] O lucrare deja clasică despre relaţia dintre îngeri şi cultul bisericesc este *Das Buch von den Engeln* a lui Erik Peterson (bei Ja-kob Hegner in Leipzig, 1935). Cf. şi Lothar Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie,* Paulinus-Verlag, Trier, 1976, Sophie Dei-cha, „Presence des anges dans la liturgie et la spiritualite de l'Egli-se Orthodoxe", în Burghard Fischer, Barbara Hallensleben, Gui-do Vergauwen (ed.), *Un*

ange passe..., Institut d' Etudes CEcumeniques de l'Universite de Fribourg, Suisse, 1999, pp. 79-86. De asemenea, în aceeaşi culegere (pp. 87-91), textul lui Bruno Biirki, „Les anges concelebrants". Cf. şi Suso Frank, *op. cit.,* pp. 74-96.

că"[69]. „Monahul se face prin rugăciune asemenea îngerilor", spunea de asemenea Evagrie Ponticul.[70] Trisaghionul, Heruvikonul, psalmodierea, imnolo-gia, cîntările în genere sînt, toate, imitaţii, preluări, concelebrări ale rugăciunilor din ceruri. în rugăciunea pe care o face preotul în timpul Vohodului mic (Intrarea cu Sfînta Evanghelie) se vorbeşte despre îngerii care intră în Biserică pentru a slăvi, alături de oameni, bunătatea lui Dumnezeu.[71] Sf. Ioan Gură de Aur comentează cutremurat acest episod: „Gîn-deşte-te lîngă cine stai şi împreună cu cine chemi numele Domnului: cu heruvimii. închipuieşte-ţi în ce cor intri, şi va fi de ajuns ca să te simţi îndemnat la trezie *(nepsis)* şi să-ţi dai seama că, îmbrăcat într-un corp de carne, ai fost totuşi socotit vrednic să slujeşti alături de puterile netrupeşti pe Stăpînul comun al tuturora. Nimeni nu trebuie să se alăture cu uşurătate imnurilor sfinte şi tainice."[72]

Idealmente, omul religios ar trebui, chiar ca simplu mirean, să nu piardă nici o clipă contactul cu registrul atotîntemeietor al transcendenţei, să-şi trăiască fiecare gest în dialog cu instanţa suverană, să i se dedice. Fiecare moment de viată ar trebui să fie

[69] Cf. *Filocalia,* VII, p. 224.

[70] Cf. *Filocalia, l,* p. 89.

[71] „Stăpîne, Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai aşezat în ceruri cetele şi ostile îngerilor şi ale arhanghelilor, spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie şi intrarea sfinţilor Tăi îngeri, care slujesc împreună cu noi şi împreună slăvesc bunătatea Ta."

[72] Jean Chrysostome, *Sur l'incomprehensibilite de Dieu,* omilia IV, 408-415, în col. „Sources Chretiennes", 28 bis, p. 261.

o laudă a Dătătorului de viaţă. Călugării preiau, în numele întregii comunităţi, răspunderea şi exerciţiul acestui tip de comportament, care

reprezintă însăşi normalitatea. Ei ştiu, ca Hildegard von Bingen, că lumea creată e alcătuită din cîteva melodii reunite: faptele oamenilor, foşnetul naturii şi cîntarea îngerilor. Şi încearcă să fie la înălţimea acestui concert, să con-sune cu armonia sărbătorească a văzutelor si nevăzutelor.

5. ÎNGERII, MUZICA LUMII SI NAŢIUNILE*

Din păcate, îmi încep conferinţa cu un handicap greu de depăşit: nu vă cunosc. Faptul că sînteţi la Lucerna pentru o lună de muzică spune, desigur, multe despre bunul dumneavoastră gust, dar nu garantează deloc unanimitatea opiniilor dumneavoastră cu privire la ierarhiile îngereşti. Pentru unii, îngerii sînt, probabil, o simplă metaforă, pentru alţii - supravieţuirea palidă a unei figuraţii medievale, pentru alţii, în sfîrşit, o temă culturală între altele. Vor fi fiind, pe de altă parte, printre dumneavoastră, şi credincioşi, pentru care existenţa îngerilor e un fapt de experienţă, confirmat de doctrina Bisericii şi întreţinut prin rugăciune. Aşa stînd lucrurile, e foarte greu să găseşti tonul care să mulţumească pe toată lumea, navigînd între scepticismul luminat al unora şi pietatea inflexibilă a altora. E o dificultate de care s-au izbit spirite mult mai exersate decît mine. Karl Barth de pildă, care formulează astfel, în *Dogmatica* sa, dilema angelologului: „Cum să ataci un asemenea subiect fără să rişti stîn-găcia, cum să fii prudent fără să treci cu vederea ceea ce trebuie văzut, cum să faci pentru a nu spune prea

* Variantă revăzută a conferinţei rostite în deschiderea Festivalului de Muzică Simfonică de la Lucerna, 15 august 2001.

mult, spunînd totuşi tot ce e de spus? Cum să fii în acelaşi timp disponibil şi precaut, critic şi naiv, limpede şi moderat?"[1]

Am însă şi două avantaje. între îngeri şi muzică e o relaţie veche. într-un anumit sens, ocupaţia supremă a ierarhiilor cereşti este cîntatul. Organizaţi în coruri şi orchestre sublime, ei laudă necontenit lumea creată şi mai ales pe Creatorul ei, înzestraţi cu glasuri perfecte şi cu instrumente muzicale adecvate imnologiei, din categoria trîmbiţei *(tuba)* mai cu seamă. O spune Evanghelia după Matei în capitolul 24: *Et mittet angelos suos cum tuba et voce mag-na.* („Şi va trimite pe îngerii Săi, cu

sunet mare de trîmbiţă.") Vorbind în această sală despre îngeri, vorbim, aşadar, despre subiectul potrivit la locul potrivit. Un al doilea avantaj de care voi uza este ace-

[1] Cf. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik,* voi. III/3, 1950. Documentaţia textului e recoltată din: Jean Danielou, *Les Anges et leur mission d'apres les Peres de l'Eglise,* Chevetogne, 1953; Reinhold Hammerstein, *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikan-schauung des Mittelalters,* Francke Verlag, Bern u. Miinchen, 1962; Otto Hophan, *Die Engel,* Răber & Cie, Lucerna, 1956; Erik Peter-son, „Le probleme du nationalisme dans le Christianisme des pre-miers siecles", în *Dieu vivant,* nr. 22,1952, 3, pp. 86-106, reluat în Danielou, *op. cit.,* pp. 155-169; Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen,* Otto Miiller Verlag, Salzburg, 1963. Cf. şi M. Schneider, „Die musikalischen Grundlagen der Sphăren-harmonie", în *Acta Musicologica,* 1960, pp. 136-151, şi Edgar Wind, „Gafurius sull'armonia delle sfere", în *Misteri pagani del Rinasci-mento,* Milano, 1985, pp. 323-327. Vezi, de asemenea, Luca Bianchi şi Eugenio Randi, *Verites dissonantes. Aristote ă la fin du Moyen Age,* col. „Pensee antique et medievale", Editions Universitaires de Fribourg, Suisse, Editions du Cerf, Paris, 1993, cap. VI: „Harmonie, musique et theodicee entre le XIII[e] et le XIV[e] siecle", pp. 195-235.

la de a dubla exotismul temei prin exotismul obîr-şiei mele. Vin dintr-o ţară est-europeană, despre care, în genere, se ştie la fel de puţin cît se ştie şi despre îngeri... Un teolog protestant din secolul trecut - cînd practica demitizării lua deja proporţii spectaculoase - era de părere că îngerii nu sînt de-cît nişte „lilieci metafizici". (Remarc, în treacăt, că teologul cu pricina se numea Hase, adică iepure...) Ei bine, în acest caz competenţele mele sînt legitime. Vin din România, cunoscută, îndeobşte, ca ţara lui Dracula, adică a liliecilor vampiri. Am deci dreptul să adaug acestor tenebroase zburătoare puţină metafizică.

Cognitio matutina *şi* musica coelestis

Nu vom merge totuşi atît de departe cu metafizica încît să ne blocăm, de la bun început, în întrebări-cap-cană ca acelea despre numărul şi sexul

îngerilor. Nu ne vom angaja nici în dezbaterea iniţiată de Părinţii Bisericii cu privire la momentul facerii îngerilor, despre care Geneza nu vorbeşte nicăieri în mod direct. Vom admite însă că, fiind creaturile cele mai apropiate de Creator, ei trebuie să fi fost creaţi cei dintîi. La ei se referă, probabil, primul verset al Cărţii Facerii cînd vorbeşte de „cer" („La început a făcut Dumnezeu cerul şi pămîntul"), sau cel de-al treilea verset, cînd vorbeşte despre „lumină" („Să fie lumină..."). E limpede că nu de lumina obişnuită e vorba, cea pe care o va institui abia a patra zi a creaţiei, o dată cu facerea Soarelui şi a Lunii. E vorba

de o lumină pre-cosmică, simplu reflex al Luminii lui Dumnezeu. Despre îngeri se vorbeşte adeseori, şi în textele sacre, şi în textele comentatorilor, ca despre nişte „lumini şi oglinzi" ale Creatorului. Ei apar ca o jerbă de scîntei strălucitoare *(scintillae),* gravi-tînd în jurul Focului originar. Religiile pre-creştine erau înclinate, de aceea, să-i identifice cu planete-le şi stelele. In spaţiul creştin, lumina din care sînt făcuţi îngerii e aceeaşi care se manifestă şi în lumina Duhului Sfînt, Cel care coboară asupra oamenilor ca o ploaie de flăcări, şi în lumina Logosului, adică a lui Iisus, şi în lumina înţelepciunii divine, pe care Vechiul Testament şi tradiţia iudaică în genere o socotesc anterioară lumii şi părtaşă la facerea ei.[2] în tradiţia bizantină, înţelepciunea e, uneori, reprezentată ca înger.[3] Şi putem spune că, prin parti-

[2] „Domnul m-a făcut cea dintîi dintre lucrările Lui, înaintea celor mai vechi lucrări ale Lui. Eu am fost aşezată din vecinicie, înainte de orice început, înainte de a fi pămîntul. Am fost născută cînd încă nu erau adîncuri, nici izvoare încărcate cu ape; am fost născută înainte de întărirea munţilor, înainte de a fi dealurile, cînd nu era încă nici pămîntul, nici cîmpiile, nici cea dintîi fă-rîmă din pulberea lumii. Cînd a întocmit Domnul cerurile, eu eram de faţă; cînd a tras o zare pe faţa adîncului, cînd a pironit norii sus şi cînd au ţîşnit cu putere izvoarele adîncului, cînd a pus un hotar mării, ca apele să nu treacă peste poruncile Lui, cînd a pus temeliile pămîntului, eu eram meşterul Lui, la lucru lîngă El, şi în toate zilele eram desfătarea Lui, jucînd neîncetat înaintea Lui, jucînd pe

rotocolul pământului Său, şi găsindu-mi plăcerea în fiii oamenilor" (Pildele lui Solomon 8, 22-31).

[3] *Ci.* Jean Meyendorff, „L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition byzantine", în *Cahiers Archeologiques,* X, 1959, pp. 259-277.

ciparea lor la esenţa Luminii, îngerii sînt, într-adevăr, primele şi singurele creaturi care asistă, ca şi înţelepciunea şi o dată cu ea, la facerea lumii. Ei sînt *martori* ai începutului, aşa cum vor fi şi martori ai sfîrşitului. Iar simţământul dominant al martorului, al celui care stă în preajma Creatorului în timp ce acesta lucrează, este euforia, încîntarea, dansul. Lumina devine muzică, lumină sonoră. Fiecărui gest creator îi răspunde, ca un ecou, jubilaţia simfonică a spectatorilor cereşti. îngerii sînt cutia de rezonanţă a Creaţiei, nimbul ei acustic. Cîntarea lor nu este însă doar expresia bucuriei, comentariul graţios al reuşitei divine. Ea este totodată o formă de *cunoaştere.* Cunoaşterea angelică e definită de teologii medievali drept cunoaştere auroralâ, *cognitio matutina.* Ea rezultă din tocmai faptul că îngerii au apucat să vadă lumea ca pe un ansamblu *în curs de constituire,* în vreme ce oamenii nu o pot vedea decît ca pe un ansamblu *încheiat.* îngerii sînt prezenţi în momentul naşterii lumii. Au, astfel, prilejul şi privilegiul de a cunoaşte începutul, procedura de constituire, facerea ca act în desfăşurare, nu ca operă finită. Martori ai „dimineţii" lumii, îngerii *ştiu,* şi o confirmă prin imnurile lor, că perfecţiunea cosmică e de natură *muzicală.* Cu alte cuvinte, muzica nu e un ornament colateral al lumii, ci modul ei de a fi, *modelul* ei. Lumea e „bună" - cum spune textul biblic -pentru că e *or do,* ordine vie. Iar ordinea înseamnă proporţie, raport numeric corect, armonie. Pus în mişcare, marele mecanism al universului devine un uriaş instrument muzical, sursă a unei melodii per-

petue. Aceasta e „muzica sferelor" de care vorbeau pitagoreicii, *musica perennis,* concertul cosmic. Dacă nu-1 mai auzim este pentru că, prezent încă din clipa naşterii în urechile noastre, a devenit un mediu sonor indiscernabil, subînţeles, asemenea luminii care face posibil văzul, fără să

poată fi văzută ca atare. Sîntem integraţi, prin urmare, într-un mare „cîmp" muzical, într-o structură polifonică şi ne putem aştepta ca fiecare notă falsă care s-ar strecura în acest întreg să fie prompt amendată.
Să recapitulăm: lumea este o frază muzicală. Ea are „sunetul" operei perfecte. Cum spune Hildegard von Bingen, o călugăriţă cu dar vizionar din secolul al XH-lea, „fiecare element are, aşa cum a fost rîn-duit de Dumnezeu, sunetul său. Laolaltă, ele răsună ca versul acompaniat de ţiteră, într-o unică armonie". Nu există, prin urmare, nimic creat care să fie mut. Boethius vorbea despre o *musica mun-dana,* reflex al unei *musica coelestis,* supra-munda-nă şi trans-sonoră. *Musica mundana* produce, ana-logic, o *musica humana,* care e totuna cu armonia interioară a sufletului. într-o lume care cîntă, individul uman trebuie să se înscrie cu propria sa melodie. „Căci" - o citărn din nou pe Hildegard von Bingen - „sufletul omului e purtător de eufonie şi, prin natura sa, sonor *(symphonizans);* de aceea, el se întristează adesea cînd îşi aude sunetul de la începuturi". O imitaţie a muzicii cosmice şi a muzicii sufletelor este şi muzica liturgică, ai cărei teoreticieni timpurii (Aurelianus Reomensis de pildă, în secolul al IX-lea) iau ca „reper" „performanţa" coruri-

lor îngereşti. îngerii apar, de altfel, la tot pasul, ca fiind *liantul* providenţial al întregului sistem muzical despre care vorbim. Ei însoţesc „sunetul" lumii cu un neîntrerupt comentariu laudativ, de o mare bogăţie tipologică: *Sanctus, Gloria, Kyrie, Hymnus, Ju-bilus, Psaltus, Alleluja.* în număr indefinit, îngerii reuşesc totuşi să funcţioneze ca o orchestră unitară. Organizaţi ierarhic, ei con-sună pe mai multe niveluri, îşi răspund antifonic *(alter ad alterum),* construiesc polifonii savante *{angelica concordia).* Sub impulsul şi după modelul lor, totul cîntă, pentru că totul e în relaţie cu o instanţă îngerească. „Toate lucrurile" - spune cartea lui Enoh - „îşi au îngerul lor: vremurile, anii, marea şi rîurile, fructele şi iarba, zăpada şi norii, stelele".
Tabloul acesta al lumii păcătuieşte totuşi prin sublimitate. Putem fi cu toţii de acord că proiectul divin a fost un proiect optim, fără fisuri dizarmoni-ce. Dar e la fel de evident, pentru toată lumea, că nu trăim într-

un paradis. în muzica generală se aud des note false. Şi oricît s-ar strădui politicienii de bună-credinţă să instituţionalizeze exigenţa armoniei sub nume solemne ca ONU, OSCE, NATO, UE etc, efectul global rămîne precar. Umanitatea are, frecvent, aspectul unui cor în derivă, al unei orchestre prost, sau deloc, dirijate. Nu se pune problema să inventariem dezacordurile acute şi cronice al lumii de azi. Vom alege, pentru a doua parte a conferinţei noastre, unul singur: dezordinea „sonoră" provocată în imediata noastră vecinătate de cearta naţiunilor, respectiv de stridenţa naţionalismului. în

aparenţă, ne îndepărtăm brusc de tema pe care am anunţat-o. în realitate, aşa cum veţi vedea, vom continua să vorbim despre îngeri...

îngerii naţiunilor şi erezia naţionalistă

Toţi marii învăţaţi ai creştinismului timpuriu sînt de părere că, în economia divină, fiecare seminţie îşi are îngerul ei păzitor. Nu doar individul uman are, prin urmare, un înger, ci şi poporul din care face parte. Iată, în acest sens, un pasaj semnificativ din Vasile cel Mare (secolul al IV-lea): „Ştim încă de la Moise şi de la Profeţi că există îngeri înainte-stătători ai tuturor naţiunilor... Aceste căpetenii şi guvernatori puşi să ocrotească şi să supravegheze popoarele ce li s-au dat în grijă sînt fără de număr." Origene are dreptate să spună, la rîndul lui, că această opinie se sprijină pe mărturia directă a textelor sacre. Profetul Daniel (10,13-21) vorbeşte despre îngerul Greciei şi despre îngerul Persiei, care se înfruntă ori de cîte ori popoarele lor intră în conflict. Texte asemănătoare se găsesc şi în Faptele Apostolilor, în felurite surse iudaice sau în Deuteronom. Din versiunea Septuaginta a acestuia din urmă (32,8-9) aflăm că Dumnezeu a distribuit fiecărui popor cîte un înger protector, păstrînd pentru Sine responsabilitatea poporului lui Israel. Comentarii iudaice la legenda Turnului Babei *(Testamentum Nephtali)* precizează că răspîndirea pe întreg pămîntul a urmaşilor lui Noe s-a făcut cu ajutorul unei armate de 70 de îngeri, care i-a învăţat pe oameni 70 de limbi diferite. Origene

consideră şi el că, la originea limbilor naţionale, stau îngerii.[4] Sîntem, aşadar, îndreptăţiţi să ne imaginăm că la temelia fiecărei comunităţi etnice se află un principiu spiritual, un înger, care se exprimă în felul de a fi al respectivei comunităţi, în destinul ei istoric, în limba şi cultura ei. S-au făcut, de-a lungul timpului, tot felul de speculaţii cu privire la protectorii probabili ai fiecărei ţări. Am văzut că Israelul se simte sub controlul direct al lui Iehova. Din alte texte, rezultă că rolul lui Iehova e preluat, uneori, de Arhanghelul Michael, definit ca „înger al Domnului" *(mal'ak Jahveh).* E interesant, şi nu lipsit de o anumită ironie istorică, să aflăm că, dintre naţiunile moderne, cea care îşi revendică acelaşi spirit tutelar cu Israelul (adică pe Arhanghelul Michael) e naţiunea germană. într-o lucrare despre îngeri apărută, întîmplător, aici, la Lucerna, în 1956, autorul ei, Otto Hophan, vorbeşte şi despre un înger al Elveţiei: „Chiar şi teritoriul ţării mele, Elveţia, îşi are îngerul său păzitor; nu e nevoie de un arhanghel pentru un teritoriu atît de mic. Dar îngerul nostru e cumsecade şi pare să surîdă cu un umor blînd dinaintea «camarazilor» lui supradimensionaţi..." în asemenea măsură se identifică îngerii neamurilor cu neamurile pe care le păstoresc, încît, potrivit tradiţiei, ei vor fi chemaţi să răspundă o dată cu ele la Judecata de Apoi.

Faptul că fiecare naţiune se află în grija unui înger ar trebui să ne dea un sentiment de linişte în-

[4] Cf. *infra,* „îngeri şi litere", pp. 204-206. 166

crezătoare. Realităţile ar trebui să confirme acest sentiment, în aşa fel încît istoria lumii să arate ca o perpetuă petrecere cîmpenească. Părinţii Bisericii s-au întrebat însă şi ei, cum ne întrebăm şi noi astăzi, cum se explică războaiele, ura inter-etnică, deriva temporară a cîte unei naţiuni înspre inumanitate. în mare, putem vorbi de trei răspunsuri posibile. Unul este al Sfîntului Pavel: există şi îngeri căzuţi, care, la un moment dat, se substituie protectorilor iniţiali ai popoarelor. Ei devin „stăpînitorii acestei lumi" şi se străduiesc să-i îndepărteze pe oameni de Dumnezeu. Un al doilea răspuns se referă la strategia generală a îngerilor (fie că sînt ai individului, sau ai unei colectivităţi): ei au însemnate puteri spirituale, dar nu pe aceea de a manipula *voinţa* omului. Darul suprem oferit de Creator

creaturii sale privilegiate este *libertatea.* Iar pentru ca omul să fie liber interior, el trebuie să aibă posibilitatea de a alege între bine şi rău, cu riscul implicit de a alege răul. La fel popoarele. îngerii lor nu au dreptul să le îngrădească, în vreun fel, liberul arbitru. Asta înseamnă că orice popor îşi poate nesocoti, dacă vrea, tutela angelică, lăsîndu-se ispitit de impulsuri inferioare. Mai interesant, din punctul meu de vedere, este însă un al treilea răspuns. Poţi greşi nu numai întorcînd spatele îngerului, ci, dimpotrivă, idolatrizîndu-1, acor-dîndu-i o obedienţă şi un cult care, în mod normal, nu se acordă decît lui Dumnezeu. Acest tip de eroare repetă, întru cîtva, eroarea îngerilor căzuţi. Cauza căderii lor a fost pornirea orgolioasă de a uzurpa tronul Tatălui, sentimentul că sînt egali cu El. Eroa-

rea naţionalismelor agresive constă şi ea în supradimensionarea instanţei naţionale, în amplasarea valorilor ei deasupra tuturor celorlalte valori. Naţiunea ia locul iubirii de aproape, ia locul înţelepciunii, ia, la urma urmelor, locul lui Dumnezeu. Cînd naţiunea devine un Absolut, Absolutul devine relativ. Uităm că „patria noastră este" - cum spune Apostolul Pavel - „în ceruri" şi facem din aşezămîntul nostru pămîntesc un templu idolatru, o limită opacă, singura raţiune de a fi a vanităţii noastre.

Christos ca principiu supra-naţional. Pax messianica

Trebuie să spunem că Noul Testament amendează doctrinar un asemenea derapaj. Apariţia lui Christos are, între altele, semnificaţia unei masive atenuări a rolului pe care îl au de jucat îngerii în istoria oamenilor. Textele spun, în mod explicit (Efeseni 1, 21; Galateni 3, 25 etc), că Iisus îşi subordonează cetele îngereşti, preluîndu-le funcţia. El este, de-a-cum înainte, marele Mijlocitor între Dumnezeu şi om, El devine interlocutorul ceresc al fiecărui individ şi al fiecărei naţiuni. Christos se manifestă ca un principiu unificator, care pune între paranteze multiplicitatea îngerilor. în fiecare gest şi în fiecare vorbă a Lui, se propune modelul unei comuniuni de alt tip decît cea de sînge, o comuniune spirituală, al cărei temei e de ordin universal, *supra-etnic.* Diferenţa dintre lumea veche, dominată de îngeri, şi lumea nouă, a „revoluţiei" christice, este diferenţa dintre

„legiunea" naţiunilor şi omogenitatea comuniunii „în duh". în vreme ce îngerii naţiunilor puteau intra în conflict, puteau încuraja excesul „diferenţelor specifice" dintre neamuri, Iisus readuce în prim-plan importanţa „genului proxim", a asemănărilor. Efectul acţiunii sale e, prin definiţie, pacificator. Oştirile angelice trebuie să accepte o nouă ordine „politică", ordinea unei *pax messianica* despre care se vorbeşte cu deosebire în epistolele pauline (Colo-seni 1, 20; Efeseni 1,10). Cei care, *după* întruparea lui Christos, continuă să sacrifice spiritele naţionale sînt în eroare. Păcatul lor este anacronismul: ei se comportă ca o sectă politeistă pe fondul unei masive consolidări a monoteismului. Insist asupra acestui aspect al creştinismului, pentru că, adeseori, tocmai în numele lui Christos se abuzează de o barbară retorică naţionalistă. (Să ne gîndim, pentru a da un exemplu recent, la criza balcanică, colorată, în bună măsură, religios.) în realitate, între credinţa autentică şi xenofobie e o contradicţie radicală şi e de mirare, din punctul meu de vedere, cum poate cineva să se declare creştin, în vreme ce, pe de altă parte, pare să creadă că Dumnezeu e născut, după caz, la Belgrad, la Sarajevo, la Washington D.C. sau la Wup-pertal...

N-aş vrea să se înţeleagă că, din perspectivă nou-testamentară, problema naţională trebuie dispreţuită sau minimalizată. Apartenenţa la o naţiune sau alta este un *dat providenţial,* aşa cum este culoarea ochilor, statura şi tot ce alcătuieşte identitatea noastră particulară. Ca atare, această apartenenţă are

un sens şi creează o răspundere. Nu te naşti întîm-plător într-o anumită naţiune: există o marcă desti-nală în această împrejurare, există o comunitate istorică cu ceilalţi, există, mai ales, formidabila comunitate de limbă care leagă, în adînc, pe toţi utilizatorii ei. Şi există un *rost* al fiecărei naţiuni în istoria lumii care, neîmplinit, lasă vacantă o porţiune importantă a acestei istorii. Identitatea naţională e un fapt de la sine înţeles, care lucrează în noi clipă de clipă. Naţiunile sînt o realitate foarte puternică încă şi diversitatea lor este „sarea pămîntului". De aceea, o

anumită demagogie comunitară şi o proastă înţelegere a „globalizării" încercînd să anticipeze o umanitate vagă, incoloră, stereotipă merg, de fapt, împotriva evidenţelor şi împotriva bunului-simţ. Problema nu este a abandona sau a eluda tema naţiunilor, ci a o pune la locul ei, fără emfaza secolului al XlX-lea, fără idolatrie, fără obsesia confruntării duşmănoase şi a supremaţiei exclusiviste. Asumarea identităţii naţionale trebuie, cu alte cuvinte, să ia chipul unei ofensive a *creativităţii* şi nu pe acela al unei triviale competiţii tribale. Pentru ca demonii care dormitează în sufletul tensionat al fiecărui popor să nu iasă la iveală, îngerii naţiunilor trebuie aduşi sub controlul unui principiu mai înalt decît ei. Altfel spus, nu-ţi vei onora cum se cuvine identitatea naţională dacă nu vei lucra în numele unor valori situate *deasupra* „localului", a idiomaticului, a etnicităţii primare. A sluji, halucinat, îngerul naţiunii e o erezie nefastă. A sluji, *împreună cu el,* duhul comunitar e calea legitimă, calea cu adevărat îngerească...

Aş fi mulţumit dacă, la capătul acestor consideraţii, aţi cădea de acord asupra faptului că, vorbind despre îngeri, putem atinge probleme acute ale lumii contemporane. Că, dacă înlăturăm prejudecăţile curente, sentimentalismele minore, terminologia şi sistematica rece ale unui anumit discurs teologal, angelologia dovedeşte reale virtuţi „operative" şi poate constitui punctul de plecare al unei reflexiuni vii, intens stimulative. îngerii, cărora, cum spuneam, li se atribuie dispersia naţiunilor după episodul Turnului Babei, vor deveni, probabil, potrivit tradiţiei, şi factorul coagulant al reunificării planetare. Vom vorbi din nou, sub inspiraţie angelică, o limbă unică, accesibilă tuturor. Va fi această limbă - cum crede Origene - ebraica? Va fi, poate, o încă necunoscută „limbă a îngerilor"? Dar există deja un limbaj pe care îl înţelege toată lumea, indiferent de naţionalitate. E *limbajul muzicii,* un adevărat „idiom universal", concurat - în ecumenicitatea lui - numai de limbajul artelor vizuale. Orice concert e, de aceea, anticiparea comuniunii finale, de la sfîrşitul timpului. Şi orice sală de concert e, totodată, o sală de repetiţie a îngerilor. Se spune că trupul îngerilor este acoperit de ochi. Aici, la Lucerna, el e cu siguranţă acoperit de urechi. Karl Barth nu s-a sfiit să aproximeze chiar şi

preferinţele muzicale ale cîntăreţilor nevăzuţi: cînd sînt în faţa Tronului divin, ei cîntă Bach. Cînd rămîn între ei, cîntă Mozart...
170
■
71 *Experienţe, tatonări, lecturi*
Quid prodest nos de atigelid[s]
spiritibus ista perstringef^/
si non studearnus haec
etiam ad nostros profectus
congrua considemtione derivare?
(Grigorie cel Mare, *A 34-a omilie la Evanghelii)*
„De ce ne e de folos să înfăţişăm
aceste lucruri despre spiritele îngereşti
dacă nu ne-ar preocupa să le orientări
chiar pentru cîştigul nostru
printr-o examinare potrivită?''
■
„Lumea spirituală"
„Dealurile acestea sînt spinarea lui Dumnezeu. Dacă aşa arată spinarea Lui, gîndiţi-vă cît de frumoasă trebuie să-i fie faţa."
Părintele Cleopa
Despre ceea ce numim îndeobşte „lumea spiritului" nu avem reprezentări. O „lume" nu este însă cu adevărat „lume" cîtă vreme nu îngăduie o minimă expresie topografică. Fără contur, fără componente distincte, precis situabile, aşadar fără diferenţiere internă, orice „lume" sucombă în abstracţiune. Nu există lume fără *loc,* chiar dacă locul ei e în afara spaţiului, şi nu există lume fără *articulaţie* interioară, chiar dacă această articulaţie e în afara sensibilului. Pentru ca o lume să fie lume, trebuie să putem avea *intuiţia* ei, să o resimţim ca plauzibilă, ordonată, orientată, autonomă. Ea trebuie, de asemenea, să fie *populată,* să nu rămînă în condiţia de receptacul pur, fără conţinut. O adevărată lume nu e niciodată un simplu cadru, un gol neutru, încremenit în virtualitatea sa. Este „lumea spiritului" o astfel de lume? O putem descrie? Ne putem

mişca organizat în teritoriul ei? Dacă da, trebuie să avem dovezi convingătoare, să dăm amănunte... Dacă nu, avem de ales între un discurs amar despre limitele minţii noastre şi un discurs „rezonabil" despre inexistenţa unei lumi fără „sol fenomenologic", fără geografie, fără anatomie, fără metabolism analizabil, fără manifestări demonstrabile. „Lumea spiritului" e, aşadar, fie inaccesibilă, fie inexistentă. Şi totuşi, continuăm să ne

referim la ea. O invocăm mereu, încercînd, de fiecare dată, să-i găsim un sens convenabil.

Pentru cei mai mulţi, „lumea spiritului" e o colecţie de obiecte contingente, al căror preţ rezultă din vaga lor asociere cu repertoriul *valorii:* cărţi, muzică, tablouri şi statui. „Lumea spiritului" e, cu alte cuvinte, ceva care se depozitează în biblioteci şi muzee. Ea devine, în fond, echivalentă cu *lumea culturii,* o lume care se defineşte polemic, în contrast cu „trivialităţile" „lumii materiale". Una din marile superstiţii ale dialogului nostru cu noi înşine, cu lucrurile dimprejur şi cu feluritele chipuri ale vieţii noastre porneşte de aici: de la înţelegerea spiritului ca instanţă opusă ritos materiei. Pe această dihotomie, consolidată didactic şi exaltată retoric, este construită toată filozofia proastă a lumii. Pe această dihotomie se bizuie delirul tuturor eticismelor şi ipocrizia religiozităţii de pension. Ironia face ca tocmai marii contestatari ai materiei să cultive pînă la fetişism ataşamentul snob sau nătîng faţă de *obiecte,* înţelese ca un soi de colivii materiale ale „spiritului". Personajul „spiritualizat" pipăie lacom legătura cărţii rare, cusătura tapiseriei şi relieful crucifixului, avînd grijă ca în acelaşi timp privirea să i se răstoarne extatic spre cer. Nu vom spune că lumea culturii şi a obiectelor care o întruchipează nu are nimic de a face cu „lumea spiritului". Ea este însă, în cel mai bun caz, spirit *obiectivat,* oglindă fărîmiţată, urma imanentă a unei epifanii. Spiritul *obiectiv* rămîne absent din această experienţă. Şi pentru că recurgem, iată, la termeni „tehnici", să inventariem, în treacăt, şi în-

clinaţia filozofilor de a identifica „spiritul" cu ideile. Construind *sisteme,* filozoful se flatează de a crea lumi, lumi ale spiritului. Faţă de lumea

imediată, lumile acestea sînt fie tautologice, fie descărnate, divagatorii, spectrale.
Alături de făuritorii de sisteme şi de abstracto-rii de chintesenţe, mai există fabricanţii de *utopii,* pentru care „lumea spiritului" e o variantă îmbunătăţită a lumii istorice.
De departe cea mai antipatică e însă categoria acelora pentru care „lumea spiritului" e obiectul unei inflamaţiuni sentimentale. Scuturaţi de emotivităţi suspecte, pendulînd între diafan şi umid, ei nu se pot raporta la spirit decît prin leşin. Uneori candizi, niciodată inteligenţi, adevărate victime ale spiritului (malefic), aceste monumente de surescitare compromit grav orice încercare de a reflecta cinstit asupra lumii spirituale. Din punctul lor de vedere (tocmai punctul din care nu se vede nimic), tot ce e inform, aproximativ, palid, lăcrămos şi enigmatic e spirit. Metoda lor este frisonul, stilistica lor e un amestec de geamăt şi palpituri. Dacă „lumea spiritului" ar semăna, cît de cît, cu fantasmele acestor inşi, frecventarea ei ar trebui interzisă...
Către cine să ne îndreptăm atunci pentru a avea acces la această lume? Care sînt „experţii" domeniului? Un categoric titlu de legitimitate au, firește, teologii. Cu „lumea spiritului" ei trebuie să întreţină, ca să zicem aşa, relaţii „profesionale". Numai că, pentru a evita visătoria inconsistentă, sau pentru a nu risca peroraţia smintitoare, ei sfîrşesc prin

a se retrage îndărătul unui cuvînt în care promisiunea se întrepătrunde cu frustrarea: *taina.* „Lumea spiritului" stă, prin natura ei, sub văl. Ea nu cedează agresivităţii raţionale, nu se lasă parcelată ca o ogradă oarecare. „Nu e dat omului, omului căzut mai cu seamă, să-i străvadă alcătuirea. Şi de altfel, admiţînd că lucrul ar fi posibil, la ce ne-ar folosi?" E o atitudine tipic „duhovnicească" ce funcţionează inhibitoriu ori de cîte ori se nasc întrebări prea îndrăzneţe. „în ce măsură mîntuirea noastră ar fi mai sigură şi mai uşoară dacă am dispune de o cartografie amănunţită a celor nevăzute?" Sîntem în-tîmpinaţi, astfel, de o specie - neaşteptată - de utilitarism confesional, pentru care mîntuirea n-are nici o legătură cu cunoaşterea. Scepticismul „luminat" al fenomenologului contemporan se

întîlneşte, subteran, cu pragmatismul unor anumite deprinderi pastorale, pentru a evacua tranşant nevoia intelectului creat de a sonda (şi de a se lăsa sondat de) intelectul Creatorului. Rezultatul este o dramatică *asimetrie:* lumea văzută, realitatea imanentă, se bucură de un fabulos pathos analitic, în vreme ce „lumea spiritului" rămîne în ceaţă. Malul pe care stăm are prestigiul unei *prezenţe* masive, malul celălalt e nebulos pînă într-atît încît tinde să se scufunde în absenţă. Din faptul că lumea concretă oferă temeiul unei cunoaşteri certe, universal acceptabile, se deduce, pe nesimţite, teza realităţii ei suverane şi solitare. Ea, *numai* ea, există. „Lumea spiritului" nu există decît pentru credinţă, aşadar pentru o cunoaştere „slabă", din care „dovada" este exclusă. Pe de

altă parte, între conceptul lumii spirituale şi presupoziţia indigenţei ei gnoseologice e o contradicţie de principiu. Luată în serios, lumea spirituală nu poate fi decît partea *tare* a realului, sursa şi suportul lui. Cum să admit că sînt permanent sub amprenta ei şi, totodată, condamnat să o ignor? Cum să mă resemnez în postura de fiinţă teleghidată, cînd lumea spiritului e tocmai garanţia *libertăţii* mele?

A te mulţumi, pios, cu puţin e la antipodul adevăratei exigenţe religioase, care te invită mai degrabă să îndrăzneşti, să speri imposibilul, să vizezi nici mai mult, nici mai puţin decît unirea cu Dumnezeu! în definitiv, din moment ce accentul ontologic nu are cum cădea asupra contingentului, de ce să mă complac în explorarea lui isterică, lăsînd configuraţia spiritului să subziste camuflat, „sub pecetea tainei"? Da, ştiu foarte bine că taina face parte din fiziologia însăşi a divinului, că pentru a te apropia de cele înalt-nevăzute nu e destul să fii harnic şi curios (ca cercetătorul naturii), ci trebuie să-ţi schimbi viaţa, să devii instrumentul propriei tale transfigurări. Ştiu, de asemenea, că „întunericul dumnezeiesc" e la fel de inepuizabil ca şi lumina Lui. Dar asta nu justifică somnolenţa sufletului şi placiditatea intelectului. Nu se poate ca lumea spiritului să rămînă, pentru conştiinţa curentă, un loc unde nu se întîmplă nimic, sau în care se întîmplă cîteva evenimente pe cît de misterioase, pe atît de fatale: viaţa postumă, judecata finală, ceremoniile îngereşti din jurul Tronului

suprem. Am nevoie de mai mult. Vreau să am intuiţia anticipativă a peisajului transcendent,

a regnurilor sale, a climatului său. Vreau să ştiu *cum funcţionează* energiile increate, vreau să-mi fac o idee despre sociologia cerului, despre programul şi strategiile îngerilor, despre modul cum fuzionează ritmurile şi formele spiritului cu ritmurile şi formele lumii pămînteşti. Nu numai că vreau să ştiix ceva despre toate astea, dar mi se pare că nici nu merită să vrei să ştii altceva.

Cine spune însă „vreau" în propoziţiile de mai sus? - mă întreabă precaut şi puţin iritat prietenul evlavios, sau daimonul meu, sau îngerul. Cine este cel care *vrea* şi care crede că poate să-şi împlinească voia, ba mai mult, că i se cuvine să şi-o împlinească? Nu ştiu să spun decît că cel care vrea toate astea sînt eu, cel asupra căruia Dumnezeu a suflat suflare de viaţă, cel coborît din protopărinţi păcătoşi şi îndreptăţit totuşi să nădăjduiască iertarea lui Iisus, cel care poate fi şi sarea pămîntului, şi blestemul lui, cel de pe creştetul căruia nu se poate clinti nici un fir de păr fără ca Dumnezeu să o ştie. Eu, în sfîrşit, cel care m-am lăsat hărţuit şi batjocorit de toate relele, nefiind în stare să le opun decît încă-paţînarea, rareori adumbrită, de a face faţă aporiei, interogaţiei neîntrerupte, denegînditului.

Aşa am ajuns să mă ocup de îngeri. Cu ei, „lumea spiritului" capătă dintr-o dată culoare, dinamism, viaţă. Ea rămîne perfect omogenă, dar de o omogenitate care are toate modulaţiile unei realităţi depline, adică ale unui univers care se defineşte prin diversitate, ierarhie, funcţionalitate. Lumea spiritului începe să-şi descopere sensul adevărat: ea nu e o *al-*

ta lume, e *lumea însăşi* în toată amplitudinea ei, suma armonică a văzutelor şi nevăzutelor. Lumea - ori-cît de prost ar arăta - nu încetează să fie lumea spiritului, a spiritului ubicuu şi activ, cum sînt îngerii, îngerul care mă însoţeşte face ca „lumea lui" să fie şi a mea, după cum prin mine „lumea mea" este şi a lui. Dar prin ce mijloace mă pot apropia de această

„altă" lume care, de fapt, e totuna cu lumea mea? Fenomenologul de azi nu vrea să se aventureze pe un tărîm atît de inconsistent pentru „subiectul universal". Dar iudeii au făcut-o, arabii au făcut-o, Dio-nisie Areopagitul şi Toma d'Aquino au făcut-o. Ei şi Scripturile sînt „solul" meu fenomenologic. Iar dacă fenomenologia nu ne ajută, cu atît mai bine: va trebui să găsim curajul de a face puţină *numenologie...*

îngerul şi clipa

în timpul lucrului, întorc deodată capul, ca din în-tîmplare, spre dreapta şi văd pe fereastră apusul. O lumină roz decupează pe zidul casei învecinate coroana barocă a unui copac. în zare, aceeaşi lumină rozâ colorează lacul şi norii, dincolo de care soarele, roz, coboară vertiginos. Pînă să devin conştient de spectacol, totul reintră în indistinct. A durat o clipă, o singură clipă, şi nimic nu explică graţioasa coincidenţă dintre clipa aceasta fără corp şi privirea mea, smulsă brusc din vîrful peniţei pentru a căuta nu în faţă, cum ar fi fost mai de înţeles, ci spre dreapta, spre locul fulguraţiei. Eram concentrat şi, dintr-o dată, am devenit *atent,* dincolo de sfera concen-

trării mele. Răspunsesem, parcă, unui *apel,* discret şi totodată imperativ. Aşa îmi închipui unul din modurile de operare ale îngerului: un plonjon acut, în miezul conştiinţei tale, avînd ca efect un *spor de atenţie* şi o intensificare[1] a intelecţiei. îngerul te extrage, în asemenea situaţii, din exerciţiul gimnastic al gîndirii, pentru a te cufunda în real, pentru a te obliga să iei notă de fastul, adesea inobservabil, al unui moment privilegiat. îngerul scoate secunda din anonimat, exaltă clipa cea repede, te mîntuie de previzibila ta discursivitate. E marele maestru al *instantaneului,* al lui *nune stans.* Ori de cîte ori devii, brusc, atent la ceva din afara ta, din afara interesului tău, eşti sub puterea blîndă a îngerului, care te constrîn-ge să devii „obiectiv"...

E atît de fermecător episodul acesta, soarele apu-nînd, raptul privirii mele şi gîndul îngerului, încît mi se pare că oricine s-ar intersecta acum cu trăirea mea ar fi un intrus, ar strica totul. Părerea aceasta este cu siguranţă modul de a fi de faţă al Adversarului.

Tăcerea îngerilor

în *Despre numele divine* (IV, 2), Dionisie Areopagitul vorbeşte, la un moment dat, despre îngeri ca despre nişte „vestitori ai dumnezeieştii tăceri". Pasajul e surprinzător, chiar dacă trimite la marea temă a incognoscibilităţii lui Dumnezeu pe care - cum spun Sfin-

[1] Adică o intrare în tensiune şi o configurare de in-tenţie.

ţii Părinţi (Ioan Gură de Aur, de pildă) - nici îngerii nu pot s-o destrame. Dar tot ce ştim - din surse - despre îngeri îi plasează mai curînd la antipodul tăcerii. Nu sînt ei mesageri, vestitori, muzicieni? Nu sînt tocmai ei aceia care fac cerurile să răsune? „Voci" ale Domnului, interpreţi ai Cuvîntului Lui, slăvitori - cu glas şi trîmbiţă - ai splendorii Sale, îngerii nu par să fie ilustrarea cea mai convingătoare a apofatismu-lui... Dionisie deschide însă, în marginea tăcerii dumnezeieşti, un teritoriu de reflexie despre *tăcerea îngerilor,* mai puţin frecventat de angelologie.

îngerii tac, aşa cum ştiu să tacă, în genere, naturile slujitoare. Tăcerea lor e forma supremă a „ascultării", semnul radical al smereniei disponibile, aşteptarea intensă a poruncii dumnezeieşti. Ceea ce „se aude" în tăcerea aceasta e o maximă receptivitate faţă de voia *altuia.* Călugării care se străduiesc să imite moravurile îngerilor nu sînt niciodată mai aproape de ţel decît atunci cînd tac.[2]

întrucît textele sacre consemnează mai cu seamă momentele cînd îngerii vorbesc, cînd, în împrejurări speciale, se adresează oamenilor, nu sîntem obişnuiţi să ne reprezentăm tăcerea prelungă dintre fulgurantele lor discursuri. De altfel, chiar cînd vorbesc, îngerii sînt, de regulă, laconici, strict indicativi, fără volute, fără ornamentică.

[2] „Căci tăcerea celor curaţi este rugăciune...", spune Sf. Isaac Şirul *(Filocalia,* X, p. 450). Sau *(ibid.,* p. 474): „Tăcerea este taina veacului viitor. Iar cuvintele, unealta acestei lumi." Vezi şi comentariile lui Dumitru Stăniloae *(ibid.,* nota 424, p. 345 şi nota 584, p. 474), cu citatul din Olivier Clement despre „tăcerea epifanică" şi despre „supra-abundenţa tăcerii".

183
Pe de altă parte, îngerii - cei păzitori mai ales - sînt, prin delegaţie divină, *pedagogii* noştri. Cum se împacă pedagogia cu tăcerea? în imediat, lucrul e imposibil. Nimic nu e mai puţin misterios decît un profesor. Profesorul e locvace şi divulgativ. E cu atît mai bun pedagog cu cît se ţine mai departe de mista-gogie. îngerul însă trebuie să înlocuiască discursul prin *prezenţă.* Iar prezenţa lui e - în afara unor momente privilegiate - extrem de discretă. Sîntem învăluiţi fără încetare de tăcerea îngerului nostru, pe care, neatenţi, o percepem ca absenţă, ca demisie neputincioasă.
Despre ce vorbeşte tăcerea unui înger? „Despre tăcerea dumnezeiască" - spune Dionisie. Adică despre tăcerea care se află dincolo de Cuvîntul Lui, în tenebra supra-evidentă a plenitudinii Sale. Or, singurul mod de a indica tăcerea este tăcerea însăşi, *tăcerea atentă,* orientată, harnică. Fiindcă există specii ale tăcerii care nu au nimic de a face cu tăcerea îngerului: tăcerea obosită, stupoarea, inexpresivitatea, evaziunea, nesimţirea, lenea. Pe scurt, tăcerea în care n-a locuit niciodată nici măcar o fărîmă de cuvînt. Dimpotrivă, tăcerea îngerului e plină de *gest* şi de *aluzie.* Uneori e însoţită de un surîs, ca tăcerea aceea formidabilă, aproape echivocă, de pe chipul îngerului care, în finalul unui film de Pasolini, priveşte mormîntul gol al lui Iisus. Tăcerea îngerului vorbeşte despre dumnezeiasca tăcere a mormîntului gol. Şi despre vidul impenetrabil, atotcuprinzător, al Celui înviat, care transformă moartea în vacuitate.
Tăcerea îngerilor este o tăcere eminamente făptuitoare. Ei ni se adresează, fără cuvinte, prin acţiu-
184
nea lor, prin evenimente, întîmplări şi experienţe. Ploaia căzînd egal pe suprafaţa unui lac poate fi mai plină de îngeri decît un compact op de teologie.
Nu e mai puţin adevărat că situaţia ierarhiilor cereşti e condamnată la o anumită ambiguitate: ambiguitatea sub care stă orice fiinţă intermediară. Una e tăcerea dumnezeiască, alta e *vestirea* acestei tăceri. Pentru a vesti o tăcere, trebuie să fii *simultan de partea tăcerii şi de partea expresiei.* E

o probă greu de trecut, o probă pe măsura teribilei puteri a îngerilor. Oricine „teologhiseşte" încearcă, în fond, să se contamineze de această putere, să vestească o inapa-renţă, să imite ambiguitatea angelică. Ca fiinţe situate în interval, între natura creată şi Dumnezeu, oamenii comunică genuin, „consangvin" aş spune, cu fiinţele îngereşti situate între Dumnezeu şi umanitate. Ne împărtăşim, analogic, dintr-o experienţă comună, la care - ştiu că sună blasfemator! - Dumnezeu însuşi nu are acces. El nu poate asuma postura echivocă a unei fiinţe intermediare. Cînd decide să iasă din nespaţialul Său „pol plus" pentru a mîntui lumea, El plonjează, ameţitor, la *celălalt* capăt al intervalului, sub privirile uimite ale îngerilor şi ale oamenilor deopotrivă. Şi nu „rezistă" în *amestecul* cărnii decît pînă la 33 de ani...

Lumea în oglindă

Cînd invocăm metafora oglinzii ca pe un corespondent analogic al lumii îngereşti (respectiv al „lumii imaginale"), trebuie să ne gîndim la tot ceea ce aceas-

tă metaforă presupune. Oglinda este un plan de simetrie care *inversează* imaginea oglindită: stînga devine dreapta, dreapta devine stînga. Imaginea-reflex e, totodată, şi o imagine *răsturnată:* susul devine jos şi josul devine sus. In măsura în care actul gîndirii e un act de „reflexie", el „inversează" şi „răstoarnă" *naturaliter* datele obiectului la care se aplică. Ideea unui lucru e „inversul" obiectualităţii sale, după cum lucrul însuşi, ca oglindire a modelului său ceresc, e un arhetip inversat. Ceea ce poate însemna că reprezentarea intelectual corectă a unui lucru e mai aproape, ca inversare a inversării, de arhetipul lui decît de „realitatea" lui. Cînd gîndeşti un lucru, te apropii mai curînd de „modelul" lui dedt de lucrul propriu-zis. Altfel spus, cînd rămîi prea aproape de lucrul considerat, pierzi referinţa lui arhetipală şi, ca atare, nu-l pricepi. întreaga lume, cea a lucrurilor ca şi cea a gîndurilor, e un uriaş joc de oglinzi. Ca să „ia" fiinţă, o idee trebuie să capete corp, adică să treacă în opusul ei. Gîndirea, la rîndul ei, re-absoarbe („răstoarnă") corporalitatea în concept. E principiul însuşi al speculaţiei hegeliene: spiritul re-găsindu-se

neîncetat în „al său altceva", într-o baie de antiteză. Veghea fizică e obnubilare onirică şi viceversa. Ochiul se deşteaptă înăuntru, cu condiţia să se închidă în afară. Visul e un fel de veghe inversă: el răstoarnă toate principiile vieţii diurne. Treaz, te simţi distinct de tot ceea ce trăieşti. în vis eşti una cu tot ceea ce visezi. Visul creează frustrarea „aproapelui" intangibil şi miracolul „departelui" aflat la îndemînă. Zbori peste abisuri şi nu poţi fugi de ame-

ninţarea unei năluci proxime. Dacă lumea e o ierarhie de „stări ale fiinţei", trebuie să ne reprezentăm fiecare „stare" drept oglindirea (= răsturnarea) celei de deasupra. Facerea lumii e declanşarea unei fabuloase răsturnări: arborele originar, care are rădăcinile înfipte în cer, e plantat invers, cu rădăcinile în pămînt. Oglinzile transformă corpul în formă pură şi fac formele să pară corpuri... îngerii nu sînt pur şi simplu „dublul" nostru îmbunătăţit. Sînt *inversul* nostru, imaginea destinului nostru văzută de la celălalt capăt, adică dintr-o perspectivă răsturnată faţă de cea pe care o adoptăm ca fiinţe pămîn-teşti. Din perspectiva aceasta, „nebunia" lumească e înţelepciune şi „înţelepciunea" lumească e nebunie. Viaţa spirituală nu e altceva decît practica tenace a acestei salutare răsturnări. „Pentru că nebunia lui Dumnezeu e mai înţeleaptă decît oamenii şi slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decît oamenii. Fiindcă ui taţi-vă la chemarea voastră, fraţilor: căci nu mulţi sînt înţelepţi după trup, nu mulţi sînt puternici, nu mulţi sînt de neam bun; dar tocmai pe cele nebune ale lumii le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de ruşine pe cei înţelepţi; şi tocmai pe cele slabe le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de ruşine pe cei tari; şi tocmai pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele dispreţuite, le-a ales Dumnezeu; pe cele ce nu sînt, ca să le facă de nimic pe cele ce sînt..." (1 Corinteni 1,25-28, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania, 1995). Această inversare a raporturilor produce şi o nouă imagine a eticului: cînd dai, te îmbogăţeşti, cînd pierzi, cîştigi, cînd răspunzi urii

cu iubire, te mîntui. Te mişti, prin urmare, într-o lume paradoxală, în care se petrec fenomene neaşteptate: dacă în lumea „obişnuită" vasul din care

torni se goleşte, în lumea „răsturnată" a duhului (şi a duhurilor) vasul din care torni e tot mai plin.
Pentru a te apropia de lumea aceasta, trebuie să adopţi exerciţiul constant al subminării evidenţelor. Trăieşti într-o oglindire. E nevoie de o nouă oglindă pentru a întrezări Realul prim. Realul acesta nu e abordabil, cu alte cuvinte, decît, cum spune apostolul, *-per speculum et in aenigmate.* „în oglindă (indirect), în cifru tainic", nevădit, prin hărţuirea me-tanoietică a tuturor de la sine înţelesurilor.
îngerii şi gîndirea simbolică
„Precum în cer, aşa şi pe pămînt" - se spune în Rugăciunea Domnească. Exigenţa acestei „reciprocităţi" e un caz particular al oglindirii. Acelaşi principiu se regăseşte în ideea medievală (de sursă aristotelică) a microcosmosului care răsfrînge şi rezumă macrocosmosul. Tabula Smaragdină *{Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius* [„Ceea ce este mai jos este precum ceea ce este mai sus şi ceea ce este mai sus este precum ceea-ce este mai jos"]) - şi universul alchimic în general - valorifică amplu această „rimă" constitutivă a lumii. între „sus" şi „jos", între diferitele niveluri ale fiinţei, între stele şi oameni, între văzute şi nevăzute există *corespondenţe* semnificative şi „operative". Ele fac posibilă divinaţia, as-

trologia, medicina tradiţională, poezia şi înţelegerea simbolică a lumii. Teoria corespondenţelor nu aduce în discuţie - cum s-ar putea crede - similitudini mecanice, repetiţii mimetice, tautologii, ci *analogii,* raporturi, subtile paralelisme. „Planetele interioare" nu sînt replici miniaturale ale „planetelor exterioare", ci rapeluri organice ale unor structuri astronomice. Asemănările formale nu sînt decît semnalmentele unor afinităţi mai adînci, pe care cei competenţi le pot transforma în principii terapeutice (asemănătorul vindecă asemănătorul), epistemologice (numai asemănătorul poate cunoaşte asemănătorul), metafizice (ordinea universală e o ierarhie de asemănări) sau religioase (şinele individual se împlineşte prin realizarea „asemănării", respectiv a unificării, cu Dumnezeu). A înţelege lumea e a fi sensibil la omologia părţilor ei, la

reţeaua imens complicată a relaţiilor dintre componentele ei. înţeleptul vede asemănări acolo unde oamenii obişnuiţi văd diferenţe. Facultatea caracteristică a înţelepciunii e - în termenii lui Hegel - nu „intelectul" care separă, ci „raţiunea" care uneşte. Atenţia celui „edificat" e mereu orientată spre similitudini, înrudiri şi consonanţe, spre ţesătura unificatoare, global armonioasă, a cosmosului. El contemplă genuin morfologia convergentă a jumătăţii de miez de nucă şi a emisferelor cerebrale, şi savurează apropierea dintre miere şi cuarţ (observînd că cel din urmă cristalizează hexagonal, după acelaşi model cu celula fagurelui).
189
Exegeza ne spune că una din funcţiile îngerului e *administrarea ordinii universale.* El întreţine suprafaţa translucidă a lumii, în aşa fel încît ea să oglindească fără pată splendoarea Creatorului ei. Dar nu numai buna funcţionare a creaţiei cade în sarcina îngerului, ci şi buna aşezare a inteligenţei care o contemplă. Inteligenţa antrenată spre descoperirea corespondenţelor, inteligenţa deschisă spre analogie, corelaţie, conexiune e inteligenţa plăcută îngerului. Sensibilitatea faţă de corespondenţe dă, cu alte cuvinte, dimensiunea angelică a inteligenţei, tocmai întrucît sesizează coerenţa lumii, ordinea ei uneori inevidentă. Inteligenţa de tip angelic adună laolaltă *{sym-ballein)* ceea ce, la prima vedere, se prezintă ca *membra ăisjecta,* ca aglutinare de fragmente disparate, ca sumă fără noimă de elemente solitare. Gîndirea simbolică e o *imitatio* a gîndirii îngereşti. Dimpotrivă, inteligenţa de tip demonic colecţionează incompatibilităţi: ea e sensibilă la multiplicitatea pură, la infinitul nestructurat al existenţelor individuale. E o gîndire disjunctivă *(dia-ballein),* destră-mătoare, dizolvantă. Diavolul (de la *diaballein)* nu percepe ordinea lumii, sau dacă o percepe se îngrijeşte să o camufleze *analitic,* sau să o strice. Diavolul nu vede legăturile dintre lucruri, nu înregistrează contexte, nu suportă verva asociativă. îngerul vede pretutindeni familii de afinităţi, ansambluri simfonice. Dizarmoniile - absolute pentru Adversar - sînt pentru intelecţia cerească episoade, imagini de etapă, ale armoniei finale. în vreme ce diavolul e un prizonier al imediatului decuplat de sistem, al pre-

zentului plat, fără antecedente şi fără proiecţie, îngerul consideră prezentul din unghiul modelului lui originar şi din acela al ordinii lui finale. Sf. Augus-tin (4, *De Gen. ad Ut.,* cap. 2, 26) - şi, după el, o întreagă secţiune a scolasticii - numea, de aceea, cunoaşterea angelică fie *cognitio matutina,* fie *cognitio vespertina.* îngerul ştie cum a arătat lumea în zorii ei şi cum va arăta în amurg. Ca şi Dumnezeu, alături de care a stat, ca primă, nevăzută creatură în ceasul Facerii celor văzute, îngerul rezumă fiecare zi a acţiunii sale slujitoare spunînd: „Şi a fost seară şi a fost dimineaţă." Duşmanul lui e „demonul amiezii", cel care uită deopotrivă obîrşia lucrurilor, rostul şi judecata lor ultimă. în făptura îngerului, dimineaţa şi înserarea lumii sînt co-prezente, sînt însăşi substanţa prezentului ei.

Iubirea îngerească

Substanţa relaţiei dintre om şi îngerul său păzitor - spune Serghei Bulgakov - este *iubirea.* Din păcate, termenul a devenit, prin suprafrecvenţă şi sentimentalism, aproape inutilizabil. Invocată la tot pasul, în cele mai diverse împrejurări, „iubirea" sucombă în propria ei sublimitate. Spui „iubire" şi toată asistenţa surîde duios, pradă unei emotivităţi difuze. Se subînţelege că s-a spus ceva foarte frumos, ceva esenţial, ceva despre care tot omul are o idee foarte limpede. Cuvîntul are un asemenea prestigiu, încît se poate dispensa de analize şi definiţii (e chiar o blasfemie să „raţionalizezi" ceva atît de înalt, de

nobil, de misterios!). Ştim foarte bine ce e iubirea! „Nu e om să nu fi iubit măcar o dată", „viaţa nu are nici un rost fără iubire" ş.a.m.d. Corelaţia / *Iove youl - I Iove you, tool* („Te iubesc!" - „Şi eu pe tine!") a ajuns, în filmele americane, un fel de „Ce mai faci?" în realitate, ne confruntăm cu unul din cele mai nebuloase concepte ale discursului cotidian. Şi cu cît e mai nebulos, cu atît e mai frecvent. Ferească Dumnezeu să te bîlbîi, cînd eşti întrebat (din gene mai mult decît din buze): „Mă iubeşti?" Puţini sînt îndrăgostiţii, oricît de ignari, oricît de atei, care să nu-şi amintească brusc, în momente festive, de Corinteni 13. Sfera iubirii este atît de

cuprinzătoare, încît e aproape imposibil de sistematizat: iubire e şi afectul dintre femeie şi bărbat, şi cel dintre părinţi şi copii, şi cel dintre rubedenii de diferite grade sau dintre prieteni. Există iubire carnală, mai mult sau mai puţin vinovată, există iubire spirituală, iubire romantică, iubire „egoistă" etc îţi iubeşti patria, meseria, casa, tabieturile. îl iubeşti, fireşte, pe Dumnezeu. Nimeni nu poate contesta realitatea şi legitimitatea tuturor acestor tipuri de iubire. Dar iubirea de care e vorba în Scriptură - fără să excludă vreuna din versiunile ei cotidiene - e *altceva,* e o *altă* iubire, mai complicată şi mai rară. Ea nu e atît de „democratic" răspîndită, nu are întotdeauna „spontaneitatea" iubirii obişnuite (căci nu e „naturală", ci supra-firească), şi se distinge mai curînd printr-o formidabilă exigenţă, se construieşte (da, *se construieşte,* oricît s-ar simţi de jigniţi apologeţii „firescului", ai „simplităţii", ai inflamaţiei iraţionale), se con-

struieşte trudnic, la limita imposibilului. Iubirea spre care îndeamnă Scriptura e, principial, o iubire *imposibilă* şi fără motivaţii vădite.

Ce vreau să spun? Vreau să spun că, de pildă, e foarte normal să se vorbească despre o iubire a părinţilor pentru copii şi a copiilor pentru părinţi. La fel de normal e să-ţi iubeşti prietenii, femeia de care te-ai îndrăgostit, maestrul care te-a format, profesiunea care te împlineşte. Pentru toate acestea, ca şi pentru altele, ai, întotdeauna, bune raţiuni justificative. Cealaltă iubire - cea de tip scripturar - nu are asemenea raţiuni. Ea apare fără să fie susţinută de argumente palpabile, fără motiv, ba chiar *împotriva oricărei motivaţii rezonabile.* Din punctul meu de vedere, abia în acest fel „iubirea" începe să fie interesantă, adevărată, matură.

Ilustrarea clasică a iubirii despre care vorbesc este - în ambianţa creştină - „iubirea aproapelui". în mod normal, nu ai nici un motiv să te îndrăgosteşti de „aproapele" tău. îl percepi, în cel mai bun caz, cu o amabilă indiferenţă, ca pe un „el", distant şi străin. Ei bine, ţi se cere să intri în comuniune afectivă cu acest străin, să depăşeşti neutralitatea strictei sociabilităţi, să te investeşti în el ca în tine însuţi. „Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi" e o vorbă mai întortocheată decît pare,

deşi e citată frecvent, ca un subînţeles elementar al moralei creştine. în genere, „ca pe tine însuţi" e luat drept o formă de superlativ. Se porneşte, cu alte cuvinte, de la presupoziţia că ne iubim enorm, şi sîntem invitaţi să aplicăm şi „aproapelui" acelaşi tratament. Dar ne
193
iubim, într-adevăr, atît de mult? în realitate, cînd sîn-tem singuri cu noi înşine, ştim foarte bine cît ne poate pielea. Ştim foarte bine ce păcate avem, cît cîn-tărim, care ne sînt penumbrele. Singura diferenţă dintre judecata de sine şi cea purtată asupra altora e că cea dintîi e însoţită, aproape întotdeauna, de o generoasă indulgenţă. Ne ştim defectele, dar ştim, de asemenea, că, în ciuda lor, sîntem oameni de treabă. Viaţa noastră e plină de derapaje, de minciuni, micimi, vicii, gînduri inavuabile, turpitudini de toate calibrele. Dar cu toate astea, simţim că dracul nu e chiar atît de negru, că sîntem recuperabili, că, în adînc, adăpostim un suflet bun şi o inimă curată... într-o primă instanţă, „iubirea aproapelui" nu pretinde de la noi altceva decît să privim defectele celuilalt cu aceeaşi indulgenţă, cu aceeaşi înţelegătoare complicitate cu care privim propriile noastre defecte. Să credem în fondul lui bun, în dreptul lui la compasiune şi iertare. Dar adagiul creştin se pretează şi la o interpretare simetrică, pornită din unghiul aproapelui: „Nu te iubi altfel decît îţi iubeşti aproapele!" Ia-ţi oarecare distanţă faţă de eul tău, fii puţin mai indiferent cu sufleţelul tău, renunţă la mila de sine şi reflectează, din cînd în cînd, la tine însuţi aşa cum ai reflecta asupra altuia. Pe scurt: după ce ai făcut efortul de a nu-ţi iubi aproapele mai puţin îngăduitor decît te iubeşti pe tine, încearcă, acum, să nu te iubeşti pe tine mai mult decît îţi iubeşti, îndeobşte, aproapele.
Scripturile cer însă ceva mult mai greu de acceptat decît să-ti reconsideri atasamentele curente. Nu
194
e vorba, doar, să iubeşti pe cineva pe care, pînă mai adineauri, îl priveai cu benignă *indiferenţă.* Ţi se cere, nici mai mult, nici mai puţin, să-ţi iubeşti *duşmanul* (Matei 5,43-48). Asta e, pentru conştiinţa comună, ceva foarte greu de asimilat. S-o spunem pe şleau: e imposibil. Or, tocmai asta

ai de făcut, dacă e să te apropii, cît de cît, de cealaltă iubire, cea pe care o propovăduiesc Evangheliile. Cum însă să-l iubeşti pe vrăjmaşul tău *pentru el însuşi?* Nu sîntem în plină utopie erotică? Nu e oarecum pervers ca atunci cînd eşti înconjurat de ură să simţi crescînd în tine efluvii de iubire? Pentru a depăşi această perplexitate, trebuie ca între mine şi duşmanul meu să existe un teritoriu de conciliere distinct de contorsiona-ta noastră psihologie. Trebuie să mă pot sprijini pe altceva decît pe el însuşi şi pe mine însumi, pentru a tempera irepresibila mea (noastră) pornire adversă. Altfel spus, trebuie să identific o nouă dimensiune a relaţiei noastre, o dimensiune care să ne cuprindă pe amîndoi, să ne fie comună. Dacă între mine şi duşmanul meu apare un al treilea, separat de noi, dar nu străin de noi, sub a cărui benevolenţă să ne putem întîlni, atunci relaţia noastră redevine plauzibilă. Acest al treilea, acest mesager al împăcării, delegat, prin natura lui, să ne păzească de ispite schi-monositoare, să educe în noi facultatea de a iubi după modelul iubirii „celeilalte", dumnezeieşti, este *îngerul.* Una din sarcinile lui e tocmai aceea de a aduce „între oameni bunăvoire". E peste puterile mele să contemplu senin portretul vrăjmaşului meu. Dar dacă mă pot raporta la îngerul lui, la „dublul lui ce-

resc", pe care el îl contrariază mereu, la fel cum şi eu îl contrariez pe al meu, mă liniştesc. Şi eu, şi duşmanul meu - fiecare cu insuficienţele sale - participăm la aceeaşi desfigurare. Proiectele noastre existenţiale, „modelele" noastre cereşti sînt, chiar dacă în proporţii diferite, neîmplinite, nesaturate; iar conflictul nostru nu face decît să dea eşecului nostru o nouă dimensiune. în acest eşec comun putem găsi însă un început de apropiere. Ceea ce umanitatea noastră desparte, angelicitatea noastră apropie. Nu poţi iubi grimasa duşmanului. Dar poţi avea o miş-care de dragoste către chipul îngeresc care îl protejează şi care, spre deosebire de tine, *nu poate să nu-l iubească.* Fiecare înger îşi iubeşte „clientul", oricît ar fi el de nevolnic. Şi în această dedicaţie necondiţionată a lui se întrezăreşte, o dată mai mult, calitatea indicibilă a iubirii „celeilalte", imposibilă şi inargu-mentabilă. „Iubeşte-ţi duşmanul"

înseamnă „adu-ţi aminte că îngerul lui îl iubeşte", „învaţă să iubeşti asemenea îngerilor".
în ezoterismul islamic se vorbeşte despre trei etape ale căii mistice, care, într-un anumit sens, sînt trepte crescătoare ale iubirii. Prima - *shari'ah* - e treapta prudenţei lumeşti, în care deosebeşti net între ce e al tău şi ce e al altuia: „Ce e al meu e al meu, ce e al tău e al tău." Urmează o a doua treaptă - *tari-qah* - în care are loc o primă ieşire din sine, un glis-sando semnificativ către celălalt: „Ce e al tău e al

tău, iar ce e al meu e tot al tău." Treapta aceasta se consumă în chimia intimă a îndrăgostitului, independent de participarea perechii sale. în sfîrşit, pe o a treia treaptă - *ma'rifah* - distincţia dintre „al meu" şi „al tău" dispare. între parteneri se naşte o perfectă omogenitate, o contopire intensă, aproape o ştergere a chipului.
îmi aduc aminte că, fără să ştie sufism, Constantin Noica avea felul lui de a spune ceva asemănător. Deplîngea, uneori, mediocritatea formulei „Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face". I se părea de un mi-nimalism inacceptabil. Ar trebui să se spună măcar „Fă şi altuia ce-ţi *place* ţie". Ar suna mai generos, mai nobil. Dar formula ideală ar fi „Fă altuia ce îi place *tui".*
Şi versiunea islamică, şi cea nicasiană culminează cu o pierdere de sine, cu o deversare în celălalt. E una din definiţiile tradiţionale ale iubirii. Dar pierderea de sine e doar o jumătate, *prima* jumătate din mişcarea ei respiratorie. Dacă lucrurile se opresc aici, dacă după *solve* nu urmează *coagula,* iubirea rămîne o pură disoluţie a eului, un soi de posesiune mediumnică. Ciclul complet al faptului de a iubi include un al doilea timp, o reintegrare a persoanei, o regăsire de sine în variantă îmbogăţită. Acesta e modelul iubirii dintre om şi înger. Trebuie să te pierzi în îngerul tău pentru a descoperi conturul *personal* al umanităţii tale, după cum îngerul trebuie să se piardă, o clipă, în umanitatea ta, pentru a se întoarce, împlinit, la splendoarea angelici-tăţii sale.

Dacă, aşa cum spun o sumedenie de părinţi răsări-teni şi apuseni, fiecare existent stă sub tutela unui înger, înseamnă că fiecare existent e - *precedat,* în existenţa sa, de existenţa îngerului. E un argument în plus că Dumnezeu a creat mai întîi îngerii[3], sau, cu alte cuvinte, că îngerii au asistat la creaţia lumii vizibile, în ce fel au asistat? Simpli spectatori, uimiţi de dexteritatea Creatorului? Mînă de lucru obedientă? Cauze secunde, inteligibile, ale celor.văzute? Două pasaje din Sf. Âugustin (De *Civitaie Dei,* XI, 9 şi *De Genesi ad litteram,* I, 5 şi urm.) sînt de natură să deschidă un orizont neaşteptat acestor întrebări. Totul s-a făcut - cum stă scris la începutul Evangheliei lui Ioan - prin Cuvîntul lui Dumnezeu, care este înţelepciunea şi Lumina coeternă a Tatălui. Dar există şi o Lumină care este reflexul *creat* al celei supreme. Lumina aceasta inteligibilă e *prima* creatură, efectul originarului *Fiat Lux*| Ea e totuna, spune Augustin, cu lumina secundă a fiinţelor spirituale, a sfinţilor îngeri. îngerii sînt, aşadar, acea lumină pe care textul sacru o numeşte „zile", încă înainte de apariţia luminătorilor *(ipsi sunt illa lux, quae diei no-men accepit...* [„ei înşişi sînt acea lumină care a primit numele de zi"]). Asimilarea îngerilor cu zilele creaţiei apare şi în alte texte, în *Păstorul lui Her-mas* de pildă, unde Christos în glorie e înconjurat

[3] Pentru îngerii „întîi creaţi" *(Protoctistes),* vezi, între altele, scrierile lui Clement din Alexandria, în special *Stromata,* V, 6, VI, 16, *Eclogae propheticae,* 53, 56 şi *Excerpta ex scriptis Theodoti,* 12.

de şase făpturi îngereşti, tot atîtea cîte etape diurne are Facerea. Surse iudaice atribuie, de altfel, fiecărei zile a săptămînii un guvernator angelic, sab-batul revenind lui Iahve. O spectaculoasă ilustrare a echivalenţei îngeri-zile se găseşte în marele mozaic din narthexul bazilicii San Marco de la Venezia, care plasează în compoziţia fiecărui episod al Genezei un număr de îngeri corespunzător zilei reprezentate: doi îngeri pentru ziua a doua, trei pentru a treia etc. Binecuvîntarea zilei a şaptea e binecuvîntarea celui de-al şaptelea înger. Acelaşi motiv apare însă cu mult mai devreme, în secolul al Vl-lea, într-un manuscris grecesc păstrat sub numele de „Geneza Cotton", la British Museum.[4] îngerii apar mereu,

alături de Logosul creator, ca nişte *martori* privilegiaţi. Ei sînt ecoul *contemplativ* al *activităţii* de-miurgice. Clement *(Eclogae propheticae,* 56) vede aici o definiţie a funcţiei esenţiale a angelicităţii: aceea de a sta în repaus *(anâpausis)* lîngă Tronul divin, de a se odihni liturgic în contemplarea lui Dumnezeu. Tema e plotiniană. Inteligenţa - se spune în *Ennea-da* a V-a (2,1) - e privirea pe care existentul o întoarce spre Unu. îngerii sînt cele dintîi fiinţe create care imită contemplativitatea Increatului, privind simultan spre operă şi spre Autor, mai exact privind opera în punctul ei de origine (cf. şi *Enneada* a IlI-a, 8,7).[5]

[4] Despre toate acestea, vezi Marie-Therese D'Alverny, „Les An-ges et les Jours", în *Cahiers Archeologiqu.es,* IX, 1957, pp. 27l-300.

[5] în cîteva - foarte puţine - cazuri, îngerii sînt reprezentaţi ca *participanţi* la Facere, mai ales la facerea omului. O astfel de imagine, în marginea ereziei, apare în marea Psaltire de la Canterbu-ry, datînd din secolul al XlV-lea (colecţia Bibliotecii Naţionale din

Asocierea îngerilor cu lumina e, mai mult sau mai puţin, subînţeleasă. Prin natura lor, ei reflectă strălucirea Creatorului.[6] Scîntei ale focului originar, oglinzi ale Principiului, îngerii sînt, în economia lumii, expresia formei ei dintîi, anterioară „căderii", îngerii sînt modelul *diurn* al unei lumi care a optat pentru *crepuscul.* După izgonirea din Rai, trăim o perpetuă înserare. Prin contrast, îngerii sînt *ziua* începuturilor şi anticiparea zilei regăsite a sfîrşitului. Evident, marea Zi, faţă de care îngerii nu sînt decît multiplicitatea derivată a „zilelor", este Christos însuşi. Prezenţa Lui pare încifrată în Psalmul 118, 24 („Aceasta este *ziua* pe care a făcut-o Domnul..."), sau în Geneza 2, 5, care rezumă întreaga creaţie într-o singură unitate de timp („în *ziua* cînd a făcut Dumnezeu pămînt şi ceruri..."). Faţă de începutul christic, îngerii sînt „începuturi", planete anexe, evoluînd pe orbite circumsolare. Ei sînt „cerurile", firmamentul nevăzut care subîntinde firmamentul vizibil, al aştrilor, al semnelor zodiacale, al „elementelor" de la temelia universului: văzduhul cu vîntu-

Paris). E vorba, probabil, de prelucrarea vizuală a unor surse rab-binice, după care Dumnezeu nu face nimic direct, ci recurge la „manualitatea" îngerilor (cf. Mira Friedman, „The Angelic Crea-tion of Man", în *Cahiers Archeologiques,* 39,1991, pp. 79-94).

[6] Ormuzd, marea zeitate a luminii în spaţiul Persiei vechi, e şi el flancat de şase (sau şapte, după alte surse) „arhangheli" luminoşi *(Amesha Spenta).* Cf. Georges Dumezil, *Naissance d' archanges (Jupiter Marş Quirinus, III). Essai sur laformation de la theologie zoroastrienne,* Gallimard, Paris, 1945, Bernard Teyssedre, *Anges, Astres et Cieux. Figures de la Destinee et du Salut,* Albin Michel, Paris, 1986, pp. 154-l59.

rile, apa, focul, pămîntul, acele *stoicheia tou kosmou* de care vorbeşte Apostolul Pavel (Galateni 4, 3, 9 şi Coloseni 2, 8, 20)[7].

Ca întruchipări ale „zilelor" Facerii, îngerii stau pe hotarul primei manifestări a *temporalităţii.* Gri-gorie Palama se referă la „veacuri" ca la nişte făpturi inteligibile, de tipul îngerilor.[8] „Eoni", *Zeitgeis-ter,* ei sînt însăşi ţesătura desfăşurată a lumii, duhul curgerii ei spre „plinirea vremii". îngerii fac trecerea de la atemporalitate la timp. sînt arhetipurile nevăzute ale vizibilului, inteligibilele preexistente universului sensibil. Oricît de prudenţi, Părinţii nu pot evita acest gînd, chiar dacă se feresc de alunecări platonizante. Anastasie Sinaitul, în prefaţa la *In He-xaemeron,* interpretează „cerurile" din primul verset al Genezei ca desemnînd creaturile celeste, ideile inteligibile ale lumii. Augustin, pe urmele lui Filon, vorbeşte şi el despre inteligibilele preexistente prin care Logosul purcede la alcătuirea lumii.[9] La fel Maxim Mărturisitorul în *Ambigua in S. Gregorii Nazanzeni sermones, 2.* în *Despre diferite locuri grele din Sf. Scriptură,* citim, de asemenea, că „Scriptura mai numeşte «cer» şi Puterile cereşti după cuvîn-tul: «Cerul îmi este Mie scaun» (Isaia, 66,1). Aceasta pentru că Dumnezeu se odihneşte în fiinţele sim-

[7] Sinonimiile *vngeri-stoicheia, stoicheia-archâi, stoicheia-dynâmeis* sînt curente în primele veacuri creştine. Cf., între altele, Marco Bus-sagli, *Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee,* Rusconi Libri, Milano, 1995, cap. VI, notele 14 şi 21.

[8] *Filocalia,* VII, p. 472.

[9] Cf. M.-T. d'Alvemy, *op. cit.,* pp. 285-286.

201

ple şi netrupeşti"[10]. îngerii sînt numiţi explicit „raţiuni mai înalte"[11], iar „cele nevăzute ale lui Dumnezeu" sînt definite ca „raţiuni ale lucrurilor, întocmite dinainte de veacuri în Dumnezeu precum însuşi a ştiut, raţiuni pe care sfinţii bărbaţi au obiceiul să le numească şi «bune voiri»"[12]. începutul îl făcuse, de altfel, Dionisie Areopagitul, care numea îngerii „minţi dumnezeieşti".

O lectură atentă - şi necrispată - a primelor două capitole ale Genezei lasă loc suficient unei intuiţii a angelicului, înţeles ca „raţiune mai înaltă" a lucrurilor, ca eboşă inteligibilă a lumii create. Asupra amplului tablou cosmic cu care facem cunoştinţă, pluteşte un aer straniu de generalitate, de realitate nesenzorială. Ni se vorbeşte despre o lumină anterioară existenţei soarelui, despre ape „de deasupra" şi „ape de dedesubt", despre plante şi animale făcute „după soiul lor" (ca şi cum speciile au preexistat indivizilor), şi - la 2, 5 - despre un pămînt fără vegetaţie şi fără meteorologie. Nu aceasta e lumea, aşa cum o ştim! Avem de a face, mai curînd, cu o lume de modele fără determinări, o lume de „arhetipuri", de îngeri, care abia *vestesc* lumea, ulterioară, a creaţiei vizibile, îngerii totuşi nu sînt arhetipuri. Arhetipurile sînt o sumă de rarefieri, de proiecte diafane ale lucrurilor, caracterizate prin aceea că sînt autonome, izolate geometric pe cerul rece al universalului. îngerii

[10] *Filocalia,* III, p. 199.

[11] *Ibid.,* p. 200.

[12] ***Ibid.,*** **pp.** 45^6.

202

sînt vii, liberi şi în totală dependenţă de Principiul care i-a creat. îngerii sînt slujitorii lui Dumnezeu, uneltele, „ideile" Lui. Şi nu poţi cunoaşte cu adevărat nimic din ceea ce există fără să ai acces la registrul său angelic, adică fără să te raportezi la raţiunea sa mai înaltă, la gîndul dumnezeiesc care l-a întemeiat şi îl justifică. A cunoaşte îngerii lucrurilor e a cunoaşte sensul lor în economia creaţiei, amplasamentul lor în metabolismul

Providenţei. După Descartes, speculaţia occidentală a pierdut - cu unele excepţii - dimensiunea angelică a lumii, fără a recupera, măcar, epura ei arhetipală. Instrumentul ei predilect a devenit *conceptul,* o abstracţiune în care viaţa e redusă la previzibilul logic. Conceptele sînt cadavre de îngeri. Iar cei care, în exerciţiul gîndirii, nu văd nimic dincolo de ele practică - nu neapărat cu rea-credinţă - o formă patetică de necrofilie.[13]

[13]„In vreme ce există oseminte care atestă existenţa dinozaurilor dispăruţi între timp, nu există - spun unii - o evidenţă empirică similară cu privire la îngeri. S-ar putea argumenta totuşi că, de pildă, obiectele de artă din trecut reprezentînd îngeri sînt vechi urme care dovedesc existenţa acestor fiinţe intermediare, situate undeva între viaţa sensibilă şi transcendenţă. E, în orice caz, un fapt că am pierdut capacitatea, pe care, se pare, civilizaţiile trecutului încă o aveau, de a vedea îngerul ca fiind mai mult decît o abstracţiune, ca fiind ceva „real". Sofisticarea aparatului nostru de gîndire s-a obţinut pe socoteala unui soi de „lobotomie", prin care acea parte a *psyche-ei* noastre care ne permitea să intrăm în contact direct cu îngeri „adevăraţi" a fost lichidată. Spre deosebire de unele epoci anterioare ale istoriei omeneşti, în care îngerii erau vitali pentru cultura umană prin facultatea lor de a transmuta invizibilul în vizibil şi viceversa, astăzi (...) îngerul a murit. Rămăşiţele lui muritoare sînt semnalate de puterea enormă pe care a căpătat-o abstracţiunea raţională" (Paul Colilii, *TheAngel's Corpse,* Macmillan Press Ltd., 1999, p. 3).

îngeri şi litere

Origene atribuie îngerilor creaţia limbilor. Pentru asta, ei trebuie să fi creat mai întîi „elementele" limbilor, literele. Iar literele nu sînt doar „materia primă" a cuvintelor, ci arhetipuri ale lumii, modele originare (şi originante) ale universului vizibil. Ele derivă din Logos-ul începuturilor, sînt prima Lui „diversificare". După Zohar, lumea a fost creată cu ajutorul unor nume sacre, care nu erau altceva de-cît combinaţii de litere.[14] Literele au, în ebraică, greacă, arabă şi latină valori numerice, ceea ce le face să participe la structura armonică a cosmosului vizibil. S-a vorbit despre un „alfabet ceresc" şi despre o „scriitură angelică".[15]

Corespondenţele dintre alfabet şi zodiac[16] intersectează corespondenţele dintre îngeri şi planete. Pe acest fundal, definiţia înge-

[14] Cf. *The Wisdom ofthe Zohar,* antologie de texte, cu introduceri ample şi explicaţii de Isaiah Tishby, trad. engl. de David Goldstein, The Littman library of Jewish Civilisation, Londra, Washington, 1989, voi. II, pp. 55l-552,56l-567. Cf., de asemenea, Knorr de Rosenroth, *Le symbolisme des lettres Jwbraiques* (extrase din Kabbala Denudata, Edi-tions Traditionnelles, Paris, 1998, Robert Ambelain, *La Kabbale prati-que,* Editions Niclaus, Paris, 1951, Jean Canteins, *La Voie des Lettres,* col. „Bibliotheque de l'Hermetisme", Albin Michel, Paris, 1981). Şi islamul vorbeşte de o creaţie a lumii pe bază de litere: Allah a pornit de la litera ba, prima manifestare a multiplului (ca dualitate) în seria alfabetică. Cf. Rene Guenon, *Apergus sur l'esoterisme islamique et le Taoisme,* Gallimard, Paris, 1973, cap. V: „Er-Ruh", pp. 54-55.

[15] Cf., spre ilustrare, Gustav Davidson, *A Dictionary ofAngels, induding thefallen angels,* Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1967, p. 335.

[16] Cf. Guy Trevoux, *Lettres, chiffres et dieux,* col. „Gnose", Editions du Rocher, Monaco, 1979, pp. 92-l03.

rilor ca „limbaj" al lui Dumnezeu (Bohme) capătă un relief aparte. îngerii sînt literele care susţin, ca o armătură subtilă, marea construcţie a lumii create. Ezoterismul islamic îşi reprezintă „Tronul" divin *(El-Arsh El-Muhît)* ca pe un cerc susţinut, pe circumferinţă, de opt îngeri, şi avînd, în centru, Duhul *(Er-Ruh).* Patru din cei opt îngeri stau în punctele cardinale, iar ceilalţi patru în punctele intermediare. Cele opt nume sînt alcătuite din litere a căror sumă echivalează cu suma literelor alfabetului.[17]

Un neaşteptat ecou al acestui lanţ de analogii apare în ambianţa creştină din Egiptul de Sus, la hotarul dintre veacurile 3 şi 4. Se povesteşte despre Sfîntul Pahomie, întemeietorul monahismului copt, că a hotărît să aşeze prima mînăstire din cele nouă care i se datorează într-un sat părăsit de pe malul Nilului, ca urmare a întîlnirii cu un înger. îngerul i-a indicat locul, îngerul i-a dictat regulile vieţii ce-nobitice. Printre ele, una, cunoscută ca

„regula îngerului", e cu totul neobişnuită : „Ea consta în împărţirea călugărilor în 24 de grupe, după cele 24 de litere ale alfabetului grec (dat fiind că limba coptă se folosea tot de alfabetul grec), de la *a* la co(...). Repartiţia pe litere trebuia să îngăduie clasificarea monahilor după aptitudinile lor intelectuale şi duhovniceşti (...). Nu se ştiu detalii, cele mai multe dintre ele fiind cuprinse în două scrisori către urmaşi, redactate de Pahomie într-o limbă necunoscută, zisă

[17] Cf. Rene Guenon, *op. cit.,* cap. VI: „Note sur l'angelologie de l'alphabet arabe", pp. 62-67.

«limba îngerului» şi, deocamdată, nedescifrată. Ştim doar, prin intermediul Sfertului Ieronim, că litera *iota (i),* cea mai simplă şi cea mai mică din alfabet, îi desemna pe călugării oarecum nătîngi şi inocenţi, în vreme ce litera *chi (x),* cu un desen mai complex, se aplica celor cu firi dificile. Evident, nici un călugăr nu-şi cunoştea litera. Numai egumenul şi stareţii erau la curent cu acest cod."[18]

Ca şi îngerii - şi sub îndrumarea lor - călugării se identifică, aşadar, cu universul literelor. Ei sînt „alfabetul" unei lumi noi, adăpostită, deocamdată, în umbra mînăstirilor, ca pentru a exersa fraza finală pe care o vom avea de rostit în dialectul Ierusalimului ceresc.[19] Omul desăvîrşit devine literă, asceza devine scriere. în mînăstiri se rescrie istoria omului, aşa cum ar fi arătat fără episodul derapajului „gramatical" din Paradis.

Căderea îngerilor şi răul omenesc

E greu, e imposibil să ne reprezentăm cum tocmai dintre îngeri, care sînt emblema proximităţii lui Dumnezeu, au apărut demonii, aflaţi la maxima depărtare de El. Cu aceasta, intrăm în marele labirint al problemei răului.[20] E un labirint în care rătăcirea

[18] Jacques Lacarriere, *Les hommes ivres de Dieu,* col. „Signes des Temps", Arthaud, Paris, 1961, p. 112.

[19] In Evanghelia după Marcu (16,17), Iisus le spune apostolilor că „vor vorbi limbi noi".

[20] „Taina nelegiuirii" *(mysterion tes anomias)* - o numeşte Sf. Pa-vel (2

Tes. 2, *7).*
206
e de rigoare, ilustrînd însăşi realitatea pe care încearcă să o înţeleagă. Lady Balfour avea bune motive să se roage pentru evitarea acestei rătăciri: „Păzeş-te-ne, Doamne, de primejdiile subtilităţilor metafizice şi ale zadarnicelor iscodiri cu privire la obîrşia răului!" Pe de altă parte, nu se poate interzice inteligenţei să se confrunte cu scandalul cotidian al unei „nereguli" ubicue, al unei malignităţi nesiste-matizabile. Cu condiţia, fireşte, să nu întîrzie în „subtilităţi" inutile, să vrea, de pildă, să ştie dacă episodul căderii îngerilor a avut loc înainte de facerea lumii sau pe vremea lui Iisus Christos, dacă demonii se pot număra, dacă pot fi recuperaţi etc. Există, în textul Scripturii, pasaje tulburătoare, care par să includă răul, sau ceea ce numim astfel, în „planificarea" divină a lumii: „Eu [Dumnezeu] întocmesc lumina şi fac întunericul. Eu dau propăşirea şi aduc restriştea. Eu, Domnul, fac toate aceste lucruri" (Isa-ia 45, 7). Sau, şi mai explicit, în Proverbele (16, 4): „Domnul a făcut toate pentru o ţintă, chiar şi pe cel rău pentru ziua nenorocirii." Pornind de la asemenea texte, speculaţia kabbalistică a încercat să demonstreze că temeiul metafizic al răului stă în chiar misterul creaţiei, că există un rău potenţial (actua-lizabil doar prin opţiunea pentru el a omului liber) în chiar instituirea polarităţilor originare (cer-pă-mînt, apă-uscat, noapte-zi), respectiv în cele două aspecte definitorii ale autorităţii dumnezeieşti: iubirea şi rigoarea. „Răul" e „mîna stîngă a lui Dumnezeu", funcţia lui pedepsitoare, dar justificată prin iubirea corelativă care o echilibrează. Cu alte cuvin-
207
te, e legitimă atîta rigoare cîtă acoperire în iubire există pentru exercitarea ei. „Rigoarea" demonică însă e „pură": îi lipseşte ingredientul iubirii. Ea va fi anulată abia la sfîrşitul timpurilor, cînd „nu va mai fi noapte" (Apoc. 22,5), cînd minereul confuz al lumii va deveni cristal.[21] Teza kabbalistică poate fi contestată prin invocarea altor pasaje scripturare, din care rezultă fie că lumea a ieşit din mîna Creatorului „bună" (în definitiv, primul capitol al Genezei ratifică fiecare „produs" al actului creator drept „bun"), fie că răul a apărut pe paliere secunde ale

lumii, prin păcatul îngerilor (2 Petru 2, 4) sau al omului. Din enorma ramificaţie a subiectului, reţin, pentru uzul propriu şi, eventual, pentru uzul cititorului, trei teme:

1. *Delimitarea sferei păcatului de sfera corporalităţii.* E una din marile teme ale „demonologiei" pauline[22], afirmată fără echivoc în Efeseni 6,12: „Căci noi n-avem de luptat împotriva cărnii şi sîngelui, ci împotriva căpeteniilor, împotriva domniilor, împotriva stă-

[21] Cf. Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studieri zu Grundbegriffen der Kabbala,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, cap. II: *„Sitra achra;* Gut und Bose in der Kabbala", pp. 49-82.

[22] Un excelent comentariu pe această temă în G. B. Caird, *Prin-cipalities and Powers. A Study in Pauline Theology* (The Chancellor's Lectures for 1954 at Queen's University, Kingston Ontario), Cla-rendon Press, Oxford, 1956. Cf. şi G. H. C. Macgregor, „Principa-lities and Powers: The Cosmic Background of St. Paul's Thought", în *New Testament Studies,* voi. I (1954-l955), pp. 17-28., W. Manşon, „Principalities and Powers: The Spiritual Background of the Work of Jesus in the Synoptic Gospels", în *Bulletin of the Studio-rum Novi Testamenti Societas,* nr. I—III (New Testament Studies, voi. 8, SuppL), Cambridge University Press, 1963, pp. 7-l7.

pînitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii care sînt în locurile cereşti." A cupla răul la „puterile văzduhului", a-l căuta în sus, în lu-minescenţa spiritului şi nu în „înjosirea" materiei, schimbă accentele şi suspendă rutina care marchează reflecţia curentă asupra păcatului. Diavolul e Lu-cifer, purtătorul de lumină, „steaua dimineţii", „Zburătorul". Corpul e prea simplu, prea limitat pentru a fi pe măsura infinitei sale ingeniozităţi. E nevoie de *punerea în scenă a corpului,* de *invadarea* lui în numele imaginaţiei, de manipularea lui „inteligentă", pentru ca el să devină teatrul de desfăşurare al „războiului nevăzut". Lăsat singur, corpul e inocent şi previzibil.[23] El tinde să-şi satisfacă nevoile cvasimecanic, pe calea cea mai scurtă, fără urmă de sofisticare. Pentru a deveni păcătos, corpul trebuie să se lase contaminat de

„sublimităţi" şi, în primul rînd, de suficienţă, de orgoliul propriei sale corporalităţi. Pentru a deveni păcătos, corpul are nevoie de *o filozofie a corporalităţii,* de o „idee", de cooperarea cu un înger căzut. Cu îngerul acesta trebuie dată lupta şi nu cu corpul. E un înger subtil, căci poate recurge tot atît de bine la teoria devalorizării corpului, dacă exaltarea corpului nu-i reuşeşte. Fără *duhuri* ale răutăţii nu există rele trupeşti. Răul vine asupra trupurilor „din

[23] Nu asupra trupului se dă marele asalt demonic, nu el se află cu adevărat în pericol, ci sufletul: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, dar care nu pot ucide sufletul..." (Matei 10,28). Cf. şi Yves Congar: „Adevărata luptă a Bisericii nu se dă numai şi nu se dă în primul rînd împotriva ispitelor cărnii, ci împotriva ispitelor spiritului. Ceea ce trebuie salvat cu orice preţ este castitatea sufletelor..." *(apud* Regamey, *op. cit.,* p. 41).

polul plus", într-un vertiginos picaj, metaforă directă a căderii. Păcatul e un fenomen al cărui traseu e verticala. „Cazi" în păcat, urcînd - într-o malefică ţîşnire „gotică" - spre principii lui, aflaţi „în locurile cereşti". Păcatul angelic este cădere. Păcatul omenesc e ridicare spre cei căzuţi, spre euforia căderii, în acest echivoc, în acest amestec de caţăr are trufaşă şi cădere extatică, stă forţa păcatului. Diavolul n-ar avea acces la materia din noi dacă n-am fi decît materie. Sîntem vulnerabili datorită superiorităţii noastre, datorită firii noastre „complexe". în planul superiorităţii şi al complexităţii noastre se exercită *maliţia angelica.* Demonologia paulină ne atrage atenţia nu asupra mizeriilor triste ale cărnii, ci asupra excesului de înaripare, asupra superbiei, asupra incapacităţii noastre de a rezista la „proba aerului". Pierderea simţului de orientare, a direcţiei, „angelismul" difuz - iată efectul intervenţiei lu-ciferice. Vizate sînt nu neputinţele noastre, ci înzestrările noastre, facultăţile creatoare de care dispunem. Ele trebuie urgent deviate, dereglate, transformate în tot atîtea vanităţi. Aşa apar: diavolul savant (prostul uz al cunoaşterii), diavolul artist (prostul uz al fanteziei şi talentului), diavolul agitator (prostul uz al libertăţii) sau diavolul politic

(prostul uz al puterii). Să nu uităm diavolul teolog (prostul uz al credinţei), despre care vorbeşte Epistola sobornicească a lui Iacov (2, 19): „Tu crezi că Dumnezeu este unul, şi bine faci; dar şi dracii cred..."
Cei care vor să rezolve marea problemă a transgresiunii printr-o mai mult sau mai puţin aspră abstinenţă corporală n-au nici o şansă fără o recalibra-

re a duhului propriu, fără reorganizarea radicală a vieţii spirituale. Decisive sînt o nouă aşezare interioară, un amplu efort metanoietic, o asceză bine supravegheată la nivelul gîndirii. E mult mai greu să gîndeşti consecvent, să gîndeşti împotriva locului comun de primă instanţă *sau să te abţii să gîndeşti* (nici măcar ultimul dintre idioţi nu se poate abţine, din păcate, să gîndească!), decît să te abţii de la carne şi băutură. Aşa se explică enorma dificultate a feluritelor exerciţii de concentrare propuse de înţelepciunea orientală şi extrem-orientală. Ele sînt destinate să controleze zborul dezordonat al gînduri-lor, vitalitatea lor „luciferică", obligîndu-le la tăcere. Excesul de „aer", de febrilitate atmosferică, e corectat prin *vid.*
Păcatul înţeles ca o formă de *destrupare vicioasă,* ca o relaţie cu corpul pervertită prin iluzii zămislite şi întreţinute în afara lui, este, aşadar, forma omenească a păcatului: ea duce, *in extremis,* la *pierderea (vinovată) a corpului.* Invers, îngerii căzuţi alunecă, într-un chip chinuitor pentru ei, spre corporalitate. Ei se trezesc „legaţi" de o materie (focul de pildă) care nu le mai îngăduie jocul de artificii al exaltării, zborul capricios, delirul nelimitat. întruparea, pe care Dumnezeu o asumă sacrificial, e resimţită de „puterile văzduhului" ca o pedeapsă. Grigorie Sinaitul descrie consecinţele acestei pedepse într-o pagină antologică: „Fiind odinioară şi ei minţi şi căzînd din nematerialitatea şi subţirimea lor, a dobîndit fiecare o oarecare grosime materială, primind un trup potrivit cu rostul şi cu lucrarea sa (...). Astfel une-

le duhuri sînt materiale, greoaie, greu de potolit, mî-nioase şi răzbunătoare, ca nişte fiare mîncătoare de trupuri, cu guri căscate spre

plăcere şi voluptate, ca nişte cîini care ling sînge şi se hrănesc cu putreziciuni ce duhnesc. Ele au drept locuinţă şi desfătare iubită trupurile groase şi materiale. Altele sînt des-frînate şi băloase, ca nişte lipitori din mocirla poftei, ca nişte broaşte şi şerpi, preschimbîndu-se uneori şi în peşti şi tîrîndu-se spre sărătura plăcerii desfrînate, care este bucuria lor. Plutind în oceanul băuturii ca unele ce sînt lunecoase prin fire şi se bucură de umezeala plăcerilor neraţionale, ridică în suflete pururi valuri de gînduri, de întinăciuni şi de furtuni. Altele iarăşi sînt uşoare şi subţiri, ca nişte duhuri aeriene. Ele suflă în partea contemplativă a sufletului, aducînd în ea vînturi puternice şi năluciri. Uneori iau şi chipuri de păsări sau de îngeri, ca să amăgească sufletul."[24]

2. Patologia statutului creatural, sau despre creatura necreatoare. A fi creat - spune teologia - e a fi doar pe jumătate. Ţi se dă un *chip,* dar ţi se cere să obţii ceva în plus: *asemănarea* cu modelul de care perechea originară s-a îndepărtat. Nu poţi rămîne cu ceea ce ţi-e dat, nu poţi îngropa talantul primit. Datul (mai exact „darul", *die Gabe)* îţi este prilej, sarcină *(Auf-gabe),* punct de pornire pentru o continuare *liberă* a modelării de sine. Eşti ceea ce ştii să-ţi adaugi. Creaţiei prime, provocate de iniţiativa divină, trebuie să-i

[24] *Filocalia,* VII, pp. 143-l44. Isaac Şirul vorbeşte şi el despre demonii care, fiind „mai groşi" decît îngerii şi decît sufletele omeneşti, „nu văd" în spaţiul rezervat lor *(Filocalia, X,* p. 343).

adaugi o *creatio secunda,* care valorifică propria ta iniţiativă. Creatura, ar spune Noica, e o „închidere ce se deschide" spre propria ei desăvîrşire. în jurul fiinţei tale *reale* se află haloul dens al fiinţei tale *potenţiale* şi nu te poţi socoti „întreg" dacă nu onorezi „spaţiul de creştere" de care dispui prin har. (îngerul nu e altceva decît semnalarea personalizată a acestui spaţiu de creştere.) Creatura e îndemnată, prin urmare, să fie creatoare, să lucreze asupra sa, să continue, creator, proiectul pe care îl întruchipează. Creatura e invitată de Creator la parteneriat, la co-autorlîc. în alţi termeni, vom spune că perfecţiunea revine creaturii nu ca un „gata făcut", ca un *dat* obţinut o dată cu viaţa, ci ca un *orizont,* ca o cale.

Ei bine, îngerii cad pentru că, luînd perfecţiunea proprie ca pe un dat, o pierd ca orizont. Căderea îngerilor e un refuz al statutului creatural. Ei se cred *încheiaţi,* ajunşi pe măsura Tatălui, binecuvîntaţi, *ab initio,* cu o desăvîrşire fără rest. îngerii cad în măsura în care refuză să-şi satureze spaţiul de creştere, blocîndu-se în propria lor limită. Ei refuză să se împlinească, sau, în cel mai bun caz, vor s-o facă pe cont propriu, fără referinţa dumnezeiască. Boala demonică prin excelenţă este *fascinaţia de sine.* Fiinţa creaturală, care e, prin definiţie, contingenţă, se ia, iresponsabil, drept fiinţă necesară, uitînd că nu există decît prin delegaţie. Ea îşi refuză creativitatea, se instituie ca centru legitim al lumii şi, din acel moment, devine opacă. Contactul cu Principiul se rupe *(non serviaml),* ceea ce duce la pierderea înţelegerii pentru rostul propriu, ca şi la degradarea raportului cu celelalte creaturi.

213

Inutil să o spunem, cînd vorbim de „spaţiu de creştere" nu avem în vedere neapărat o mişcare de amplificare. „Creşterea" se obţine frecvent prin împuţinare, prin sacrificiu, prin asumarea unei funcţiuni *slujitoare,* tocmai aceea pe care natura demonică o exclude. Demonii ratează condiţia intervalului: ei cad în sus, identificîndu-se, iluzoriu, cu Dumnezeu, sau cad în jos, amestecîndu-se cu feţele oamenilor (Geneza 6,l-4). Absorbiţi de extreme, ei sînt o parabolă a dislocării, a conflictului cu propria natură. Acelaşi lucru se poate spune, firește, despre toţi oamenii care evoluează pe o orbită centrifugală, şi care, privind în sus, nu văd altceva decît imaginea distorsionată a eului propriu.

3. *Deriva discernămîntului.* Textul biblic descrie păcatul originar ca pe o defecţiune în domeniul cunoaşterii binelui şi răului (Geneza 2,17). Mai precis, e vorba de primejdia de a asuma o *competenţă ilegitimă,* într-o materie rezervată lui Dumnezeu. Pentru a deosebi binele de rău cu fineţea necesară, de la înălţimea optimă, fără pripa judecării semenilor şi fără orgolii absolutiste, e nevoie de o perspectivă la care fiinţa creată nu are acces. Or, tocmai distincţia aceasta subtilisimă dintre bine şi rău, o distincţie hiperdelicată metafizic, etic şi epistemologic, a ajuns, datorită transgresiunii străvechi, să fie un instrument de utilitate curentă.

Manevrăm, cu o nonşalanţă nepermisă, criterii inefabile. Credem cu toţii că ştim - pentru noi, ca şi pentru alţii - ce e bine şi ce e rău şi nu ezităm să operăm clasificări, discriminări sentenţioase, excomunicări de tot felul.
214
Graba de a condamna, disjuncţia nemiloasă între alb şi negru, între ce se cade şi ce nu, între cuminţenie şi sminteală - iată ceea ce interdicţia dintîi voia să disciplineze şi să nuanţeze. Nu discernămîntul îi era refuzat omului, ci discernămîntul isteric, simplificator, care face să curgă sînge. Trebuie reflectat mai atent asupra acestui aspect esenţial al păcatului care este *abuzul geometric,* instrumentalizarea unei dihotomii monotone şi nedrepte. Deosebirea dintre bine şi rău nu se percepe în mod adecvat decît prin considerarea *în simultaneitate* a ansamblului cosmic. E evident că nu acesta e unghiul în care se situează omul. El aude note distincte, fără intuiţia melodiei, vede mari pete de culoare fără intuiţia semitonurilor, zboară razant peste un peisaj care nu se descoperă decît planarii la mare înălţime. Păcatul originar e o eroare de amplasament. O fiinţă pămîntească îşi arogă altitudini boreale şi decide să sistematizeze nelimitatul. Ea uzurpează, astfel, prin judecata ei parohială, o autoritate care îi lipseşte şi crede că poate impune reguli libertăţii lui Dumnezeu.
Martirajul îngerului păzitor
Martirajul e acceptarea unei suferinţe nemeritate. La oameni, suferinţa se explică prin greşeala protopă-rinţilor. Suferinţa îngerilor este însă ireductibilă; e o suferinţă fără de păcat, imaculată, pe măsura strălucirii lor suprafireşti. Nu toţi Părinţii acceptă totuşi că îngerii sînt capabili de suferinţă. Nepătimi-tori prin definiţie, angajaţi conştiincios în împlinirea
215

voinţei lui Dumnezeu, ei n-ar fi îndrituiţi la reacţii sentimentale, n-ar fi capabili de bucurie şi de tristeţe. Cum poate nepătimirea să devină compătimire? Scriptura şi practica liturgică a Bisericii nu confirmă totuşi această viziune arctică asupra ierarhiilor îngereşti[25]. îngerii participă intens la tulburările vieţii noastre lăuntrice, sînt „pedepsiţi", după modelul „dreptului pedepsit" întruchipat de Iov, să ne însoţească în toate

umbroasele noastre peripeţii lumeşti, îngerul păzitor e răstignit zilnic pe netrebnicia celui păzit. Fiecare dintre greşelile noastre curente are, prin intermediul lui, un ecou cosmic, astfel încît cel mai neînsemnat derapaj se amplifică vertiginos, atin-gînd, în cele din urmă, Faţa Tatălui. In mai multe rugăciuni creştine se exprimă dramatic această realitate. Canonul îngerului Păzitor (Cîntarea a 3-a) îl face pe cel ce se roagă să se adreseze astfel protectorului său: „Ziua şi noaptea, cu faptele mele cele rele, te amărăsc şi te scîrbesc şi te întărit." Iar lista faptelor noastre rele nu e decît un inventar banal al comportamentului nostru cotidian. Inventarul acesta e, totodată, inventarul suferinţelor îngereşti, suma contrarierilor pe care însoţitorul din cer trebuie să le asume în exerciţiul providenţial al însoţirii. Iată un fragment semnificativ dintr-o rugăciune către Duhul Sfînt: „...iartă-mi mie, nevrednicului, toate cîte am greşit Ţie astăzi ca un om, şi nu numai ca un om, ci şi mai rău decît dobitocul: păcatele mele cele de voie şi cele fără de voie, cele ştiute şi cele

[25] Vezi *supra,* partea I, cap. III, pp. 8l-l23.

neştiute, care sînt din tinereţe şi din obiceiul cel rău şi care sînt din voia cea slobodă şi din lene; ori de m-am jurat cu numele Tău, ori de l-am hulit în gîn-dul meu, sau pe cineva am ocărît, sau pe cineva am clevetit în mînia mea, sau am scîrbit, sau de ceva m-am mîniat, sau am minţit, sau fără de vreme am adormit, sau vreun sărac a venit la mine şi nu l-am socotit, sau pe fratele meu l-am scîrbit, sau m-am sfădit, sau pe cineva am osîndit, sau m-am mărit, sau m-am trufit, sau, stînd în rugăciune, mintea mea s-a îngrijit de vicleniile acestei lumi, sau răzvrătire am cugetat, sau prea m-am săturat, sau m-am îmbătat, sau nebuneşte am rîs, sau ceva rău am cugetat, sau frumuseţe străină am văzut şi cu dînsa mi-am rănit inima, sau ce nu se cuvine am grăit, sau de păcatul fratelui meu am rîs, sau de rugăciune nu m-am îngrijit, sau altceva rău am făcut şi nu-mi aduc aminte; că acestea toate şi mai mari decît acestea am făcut..." în rezumat, cam aşa arată materia pe care o are de digerat îngerul în comerţul său neîncetat cu noi. Credinciosului nu i se cere însă convertirea responsabilităţii şi a unei lucide evaluări de sine în teroare cotidiană şi

nevroză. El nu trebuie să subaprecieze capacitatea supranaturală a îngerului său de a îndura totul şi de a dizolva tone de fapte rele în cîte un miligram de bună-intenţie şi de căinţă. Totul e să nu pierzi contactul, să nu-ţi iei ochii de la martirul înaripat care îţi stă, nevăzut, alături, şi care va mărturisi pentru tine, în favoarea ta, la Judecata finală. Totul e să ştii să te rogi şi să vrei s-o faci: „îngerule cel sfînt al lui Hristos, către tine cad şi mă

217

rog, păzitorul meu cel sfînt, care eşti dat mie de la Sfîntul Botez spre păzirea sufletului şi a păcătosului meu trup. Iar eu, cu lenea mea şi cu obiceiurile mele cele rele, am mîniat prea curată lumina ta şi te-am izgonit de la mine prin toate lucrurile cele de ruşine: cu minciunile, cu clevetirile, cu pizma, cu osîndirea, cu trufia, cu neplecarea, cu neiubirea de fraţi şi cu ţinerea de minte a răului, cu iubirea de argint, cu desfrînarea, cu mînia, cu scumpetea, cu mîncarea cea fără de saţ, cu beţia, cu multa vorbire, cu gîndurile cele rele şi viclene, cu obiceiurile cele rele şi cu aprinderea spre desfrînare, avînd osebită voire spre toată pofta cea trupească. O, rea-voire a mea, pe care nici dobitoacele cele necuvîntătoare nu o au! Dar cum vei putea să cauţi spre mine sau să te apropii de mine, cel necurat? Sau cu ce ochi, în-gerule al lui Hristos, vei căuta spre mine, cel ce m-am încurcat aşa de rău în lucrurile cele întinate? Sau cum voi putea să-mi cer iertare pentru faptele mele cele amare, rele şi viclene, în care cad în toate zilele şi nopţile şi în tot ceasul?"

Aroma lumii

Relaţia cu Dumnezeu e, întotdeauna, în textul Scripturii, îmbibată de senzualitate. Nici o uscăciune abstractă, nici un sentimentalism umid. Contactul e necomplezent, aproape pragmatic, valorificînd abundent plenitudinea simţurilor. întreaga simbolistică a jertfei e legată de gust şi miros. „...Să nu laşi să lipsească niciodată de pe darurile tale de mîn-

218

care sarea, care este semnul legămîntului Dumnezeului tău..." (Leviticul 2,13). Porunca aceasta are un viguros ecou în Noul Testament: „Pentru

că fiecare om va fi sărat cu foc, şi orice jertfă va fi sărată cu sare. Sarea este bună; dar dacă sarea îşi pierde puterea de a săra, cu ce îi veţi da înapoi puterea aceasta? Să aveţi sare în voi înşivă şi să trăiţi în pace unii cu alţii" (Marcu 9,49-50; cf. şi Luca 14,34). Ne putem reprezenta Judecata din Urmă ca pe o „degustare" exigentă a sufletelor noastre: „ne dăm sufletul" şi, o dată cu el, livrăm papilelor divine gustul destinului nostru pământesc, „sarea", mai mult sau mai puţin bine dozată a vieţii noastre. Ni se cere, aşadar, să facem dovada „sapientei" noastre, să fim gustoşi, să oferim Creatorului argumentul unei „reţete" reuşite. Cine n-are gust bun, cine n-are sare, urmează să fie „scuipat" din Suprema Gură. O demnitate aparte are, de asemenea, simţul olfactiv. Jert-fitorul se străduieşte să ofere o jertfă cu „miros plăcut Domnului", iar un eventual eşec poate avea consecinţe dramatice, ca în povestea despre Abel şi Cain. Ca limbaj, ca formă de comunicare între Dumnezeu şi oameni, mirosul jertfei e administrat de mesagerii cereşti. Ei aduc dinaintea Tronului dumnezeiesc bunele miresme ale rugăciunilor, faptelor şi slujbelor bisericeşti. „Apoi a venit un alt înger, care s-a oprit în faţa altarului, cu o cădelniţă de aur. I s-a dat tămîie multă, ca s-o aducă, împreună cu rugăciunile tuturor sfinţilor, pe altarul de aur, care este înaintea scaunului de domnie. Fumul de tămîie s-a ridicat din mîna îngerului înaintea lui Dumnezeu,

împreună cu rugăciunile sfinţilor" (Apoc. 8, 3-4). îngerii poartă spre cerul Judecăţii, ca pe un fum chintesenţial, aroma umanităţii şi a lumii. Şi tot ce ni se cere e să nu punem „în mîna" lor o miasmă dezgustătoare. Ni se cere să nu fim urît mirositori, amari, acri şi nesăraţi. Să ne îngrijim ca, la urmă, să fim o hrană plăcută Domnului...

Grigorie cel Mare compară, la un moment dat, triada „îngeri-sfinţi-fecioare" cu triada simetrică „flori-verdeaţă-miresme".[26] In varianta noastră „îmbunătăţită", sîntem o pajişte pe care Dumnezeu o adulmecă şi o paşte.

Intelectul ca înger

...angelus dicitur intellectus et tnens, quia tota ejus cognitio est intellectualis; cognitio autem aniniae părtini est intellectualis, et părtini

sensitiva - spune Toma d'Aqui-no.[27] Ni se semnalează, astfel, deosebirea esenţială dintre cunoaşterea îngerească şi cea a omului, respectiv dintre un tip de cunoaştere care nu e grevată de balastul corpului şi cunoaşterea „în corp", cunoaşterea la care poate aspira o fiinţă instalată în materie. E greu să ne reprezentăm, ca exponenţi ai condiţiei umane, cum e să nu ai corp şi ce consecinţe ar putea avea o asemenea situaţie pentru de-

[26] *Apud* Kurz, *op. cit.,* pp. 124-l25.

[27] *Sumnta,* quaestio 54, articulus III, ad primum: „...îngerului i se spune intelect sau minte, căci întreaga sa cunoaştere este intelectuală; pe cînd cunoaşterea cu sufletul e în parte intelectuală, în parte sensibilă."

mersul nostru cognitiv. Mai întîi, o dată cu anularea organelor de simţ, ar dispărea întreaga rubrică a senzaţiilor, percepţiilor şi reprezentărilor. „Substanţa" gîndirii nu s-ar mai recolta din lumea sensibilă, ci „direct" din registrul „speciilor inteligibile". Cu alte cuvinte, gîndirea n-ar mai fi condiţionată de existenţa unui depozit de *percepţii,* ci de simpla orientare a *atenţiei,* aşadar de o decizie mentală. înţelegerea n-ar mai avea nevoie de ocolul senzitivi-tăţii, n-ar mai proceda inductiv, ci ar plonja în zona temeiurilor, a *surselor* universului sensibil, surse cu care, de altfel, e în raport de consubstanţialitate. Aşa stînd lucrurile, cunoaşterea ar înceta să mai fie dialogul unui „subiect" investigator cu un „obiect" al investigaţiei, pentru a se defini ca o întîlnire a intelectului cu el însuşi. Informaţia n-ar mai fi rezultatul unui proces de *învăţare,* de acumulare răbdătoare, ci expresia faptului de *a şti,* în absenţa oricărui travaliu pregătitor. Tot ce e, de obicei, progresie treptată de la senzaţie la idee, raţionament trudnic, pîndit mereu de riscul erorii, ar fi înlocuit de spontaneitate intuitivă şi garantată, de iluminare instantanee. Fluxul cognitiv ar fi „natural" şi continuu. Alternanţa somn-veghe la care obligă ritmurile trupeşti, oboseala, efectul colateral al umorilor, al chimiei fiziologice, determinările spaţio-temporale, dependenţa drastică de condiţionări exterioare, toate acestea ar intra brusc în suspensie. Am avea acces la efecte, nu pentru că am cunoaşte cauzele, ci pentru că am trăi în

„mediul" cauzelor, am fi una cu originile manifestării cosmice. Altfel spus, n-am mai cău-
221
ta cauzele *în acelaşi plan* cu efectele, ci le-am identifica în teritoriul lor de obîrşie, acolo unde se află cauza cauzelor. Cunoaşterea noastră ar fi simplă, etern diurnă, liberă, impregnată de graţia însăşi a „Duhului" care bate încotro vrea. Aşa este cunoaşterea îngerilor. Aşa este şi cunoaşterea omenească, ori de cîte ori ea reuşeşte să se mişte pe cerul pur al intuiţiei intelectuale, fără referinţă la fragmentele în derivă ale senzoriului. Dar îngerii pot atinge această performanţă feriţi de primejdia derutei, de spectrul pierderii controlului şi a reperelor unei in-telecţiuni corecte, în vreme ce oamenii care se rup de senzoriu sînt o pradă uşoară pentru deriva lu-ciferică, pentru dezorientare şi sminteală. De aceea, limita cunoaşterii omeneşti (faptul de a fi ancorată în sensibil) este, deocamdată, în chip providenţial, şi igiena ei protectoare. E însă un fapt că, pentru regnul uman, cunoaşterea, „amestecată" cum e, indirectă, poluată de toxinele corporalităţii, e structural cuplată la ideea de „pericol", acel pericol pe care îl invocă, în Rai, Demiurgul, dinaintea perechii originare. E vorba totuşi de un pericol fermecător, plin de provocatoare răsplăţi. Limita e creatoare de surplus cognitiv. Oamenii pot experimenta, fulgurant şi cu riscuri, intelecţia angelică, în vreme ce îngerii n-au cum acoperi experienţa senzaţiei. Tocmai de aceea, îngerul şi omul sînt polii predestinaţi ai unei simbioze necesare. Prin înger, omul se descoperă ca intelect pur, prin om, îngerul aproximează miresmele relativului şi ale senzitivităţii.
222
Intelectul este, prin urmare, dimensiunea angelică a omului, partea noastră de înger: *...ea quae sunt in intellectu nostro sunt similiora angelo, quam ea quae sunt in phantasia; cum haec sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum.*[28] Dar despre această intersecţie stranie între inteligenţa omenească şi cea a îngerilor nimeni n-a vorbit cu mai multă îndrăzneală decît Johannes Scotus Eriugena, cu patru veacuri înaintea lui Toma.[29] Traducător în latină al lui Dio-nisie Areopagitul, teologul de

obîrşie irlandeză consideră activitatea intelectuală a omului drept o formă de existenţă a îngerului. Cînd gîndim liberi de imixtiunea inerţiei trupeşti şi de aceea a fluidităţi-lor animice, gîndim ca îngerii, mai exact îngerii sînt aceia care gîndesc în noi. Dar nu e vorba, aici, numai de o *modalitate* a gîndirii, ci şi de *obiectul* ei. A gîndi lucruri care nu sînt de natură corporală sau sufletească e a da gîndirii un obiect care e de acelaşi fel cu ea însăşi. Metafizicianul, teologul sau credinciosul care reflectează asupra îngerilor oferă, prin urmare, intelectului o hrană speculativă pe măsura lui. Gîndul la înger face ca îngerul să se nască în spaţiul gîndirii, tot astfel cum gîndul la om face ca

[28] *Summa,* quaestio 57, articulus IV, 3: „Cele ce se află în intelectul nostru seamănă mai mult cu îngerul decît cele ce se află în reprezentările noastre: căci cele dintîi sînt cunoscute în chip actual, pe cînd celelalte - doar potenţial".

[29] Cele ce urmează folosesc traducerea şi comentariile lui Wolf-Ulrich Kliinker, *Johannes Scotus Eriugena, Denken im Gesprăch mit dem Engel,* Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1988, mai ales pp. 150-204.

omul să prindă contur în spaţiul existenţei angelice. Omul şi îngerul trec unul într-altul *per recipro-cam cognitionem:* omul devine înger şi îngerul devine om prin simplul fapt că se reflectă unul într-altul. Prin comuna lor participare la metabolismul intelectului, cele două entităţi devin una *(angelica essen-tia in humana et humana in angelica constitutam),* mai exact, îngerul se manifestă în om *per intellectum an-geli,* iar omul se manifestă ca înger *per intellectum ho-minis.* Asta pentru că, în fapt, nu există decît un singur intelect, şi pentru că stă în firea intelectului să se identifice cu esenţa intelecţiunii sale. Devii ceea ce iei în vizorul gîndirii tale. Te identifici cu ceea ce contempli: *Qui enim pure intelligit, in eo, quod intel-ligit,fit.*[30] S-ar spune că meditaţia noastră despre ierarhiile cereşti este unul din modurile lor de a fi. Fiinţa angelică se potenţează prin cunoaşterea omului, după cum fiinţa umană se potenţează prin cunoaşterea angelică. Sau: cînd reflectăm asupra îngerului ilustrăm însăşi esenţa sa, respectiv reflexia noastră devine totuna cu esenţa

spirituală a îngerului, în termenii lui Wolf-Ulrich Klxinker, „acelaşi act de cunoaştere poate fi văzut şi ca naştere a îngerului în om, şi ca existenţă a omului în înger"[31]. Evident, accentul pus pe corelaţia intimă dintre cele două naturi (cea omenească şi cea îngerească) implică primejdia unei suspendări a identităţii îngereşti,

[30] Cf. Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae,* IV, 9, în Migne, *PL,* 122, col. 779 D-780 D. Cf. şi col. 783A, pentru tema *re-ciprocus intellectus.*

[31] *Op. cit.,* p. 167.

transformarea ei într-o realitate logică sau psihologică. Dacă îngerul e însuşi actul intelectual prin care el se prezintă conştiinţei mele, dacă îngerul e „înfiinţat", instituit, prin orientarea mea către el, atunci ce rămîne din existenţa lui autonomă, ce este îngerul „în sine"? întrebarea este superfluă. Sigur că îngerul nu e un epifenomen al gîndirii mele. Dar „în sine"-le lui nu e la îndemîna capacităţilor mele de definiţie. Cel care defineşte, spune Eriugena, trebuie să fie mai cuprinzător decît obiectul definit.[32] Nu am, prin urmare, nici o şansă în încercarea mea de a defini ceva care mă depăşeşte. îngerul însuşi nu se poate cuprinde pe sine, căci nu poate fi simultan el însuşi şi o instanţă mai înaltă decît el. Dacă cineva poate cu adevărat să definească îngerul „în sine" (ca şi omul „în sine"), acesta e numai Creatorul lor şi al tuturora. Fiinţei create nu-i rămîne, în acest caz, decît să se declare mulţumită cu o cunoaştere limitată, cu ceea ce fiinţa îngerului poate fi nu „în sine", ci pentru ea, pentru limitele ei cognitive. Iar pentru ea, pentru fiinţa creată, îngerul e tipul de energie care se manifestă în întreprinderile intelectului pur. Fiinţa creată nu poate recunoaşte îngerul decît în ceea ce ea are în comun cu el, adică în intelect, în întruchiparea sa omenească, intelectul e un înger, dotat însă cu simţuri, aşadar cu fizicalitate. Intelectul omenesc e intelect angelic adumbrit de trup. La răstimpuri, în condiţii excepţionale, lestul trupesc poate fi însă abandonat. Eriugena interpre-

[32] *De divisione...,* I, 43, în Migne, *PL,* 122, 484 D-485 B. 225

tează „răpirea" Sf. Pavel în „al treilea cer" (2 Corin-teni 12,2) drept un

acces fulgurant la „cel de-al treilea cer al naturii noastre" care este intelectul şi care e identic cu Logosul dumnezeiesc: un „teritoriu" liber de „fantasmele" lumii sensibile, liber de con-strîngerile numelor şi formelor curente, un „habi-tus", un dispozitiv adecvat cunoaşterii netulburate de contingenţe.

Intelect celest şi corporalitate terestră, omul e simultan în armonie şi în contradicţie cu lumea îngerilor, într-o însemnare marginală la manuscrisul din secolul al IX-lea al principalei sale lucrări, Eriu-gena notează: *Affirmatio enim hominis negatio est an-geli, negatio vero hominis affirmatio est angeli et vicis-sim?*[33] Kliinker preferă să traducă *negatio* prin *Aufhebung* (în sens hegelian): suspendare, punere în paranteză, excludere. îngerul şi omul sînt imaginile alternative ale aceleiaşi realităţi, niciodată capta-bile deodată, în aceeaşi lumină: dacă pui în lumină îngerul, omul cade în întuneric, intră în suspensie; dacă pui în lumină omul, îngerul e cel care se întunecă. Unul e faţa nevăzută a celuilalt: revers, contrapunct, geamăn.

Ar mai fi de văzut în ce măsură poate omul cu adevărat să gîndească fără suport senzorial: cîtă re-

[33] „Afirmarea omului este negarea îngerului, iar negarea omului este afirmarea îngerului şi invers." Cf. Ludwig Traube, „Auto-grapha des Iohannes Scoruş" *(Paleographische Forschungen V),* ed. de Von E. K. Rând, în *Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse,* XXVII (1912), p. 10. Comentarii în W.-U. Kliinker, *op. cit.,* pp. 162-l72.

alitate are pentru el exerciţiul intelectului pur, dat fiind că răpirea la ceruri nu e totuşi o experienţă comună? Sugestia oferită, ca răspuns, de Eriugena aduce în discuţie matematica şi figurile geometrice. In *Expositiones super Ierarhiam Caelestem,* un comentariu la lucrarea lui Dionisie Areopagitul, găsim o frază destul de misterioasă: contemplînd, spune teologul, triada îngeri-arhangheli-începătorii (arhei), contemplăm un cub perfect *(perfectissimus cubus).*[34] Cîteva observaţii se impun: mai întîi, paralelismul dintre frumuseţea proporţiilor existentă în geometria

cubului şi perfecţiunea muzicală a raporturilor dintre ierarhii. Apoi, faptul că intelectul omenesc poate construi şi contempla realităţi care nu există în natură. De unde avem, în definitiv, conceptul cubului, fără a-l fi putut extrage vreodată din repertoriul percepţiei? Să observăm că nu e vorba, în acest caz, de o abstracţiune. Nu e vorba de idei, scheme mentale, fantezii nereprezentabile. Cubul poate *deveni* sensibil, îl putem vedea, fără a-l fi perceput. „A vedea un cub" nu e o metaforă din specia „a vedea idei". Copiii se joacă cu cuburile, după cum orice elev de liceu a văzut, la orele de geometrie, cuburi. Avem de a face, prin urmare, cu un obiect care, fără a fi, în sine, vizibil, conţine latenţa vizualizării sale: îl putem reproduce, îi putem da un corp, pornind de la existenţa lui mentală, sprijinită pe un calcul al proporţiilor. Raportul dintre cubul „perceput" de intelect şi cubul materializat cu care lucrează preşcola-

[34] Cf. Migne, *Patrologia Latina,* 122, col. 126 ff.

rul, geometrul sau arhitectul se regăseşte în raportul dintre „corpul spiritual" *(caro spiritualis,* „corpul slavei") al omului înviat şi corpul lui fizic. Cu alte cuvinte, tot astfel cum cubul concret îşi are temeiul în realitatea suprasenzorială a cubului nevăzut, lumea fizică îşi are temeiul („modelul") în nevăzutul cauzelor spirituale. Necorporalul are, prin definiţie, resurse pentru a se corporeifica, pentru a fi cauză a propriei sale „întrupări". Aşa se poate înţelege „recoagularea" trupurilor la Judecata de Apoi, şi capacitatea îngerilor de a apărea „în corp". învierea finală şi angelofaniile au, s-ar zice, un principiu comun: principiul cubului care poate deveni sensibil, respectiv principiul existenţei virtuale care se poate oricînd manifesta...

„Omul universal"

Dacă intelectul e partea noastră de înger, atunci reflexia noastră despre îngeri e, totodată, o reflexie despre condiţia noastră intelectuală, despre posibilităţile şi perspectivele ei. Istoria angelologiei e, prin urmare, o istorie a metabolismului nostru mental, o poveste despre evoluţia (sau involuţia?) modului nostru de a gîndi.

Angelicitatea pare să fie statutul de optimă funcţionare a intelectului.

Deocamdată, limitat de fizi-calitate, intelectul uman e o facultate condamnată la intermitenţă. Nu poate gîndi asupra „văzutelor" decît din imediata lor vecinătate, şi nu poate gîndi asupra „nevăzutelor" decît tot din unghiul celor vă-

228

zute, „în oglindă şi în ghicitură", aşa cum o face credinţa. Excepţiile (de tipul raptului paulin) confirmă regula. E de presupus (şi de sperat) ca, la un moment dat, ceea ce livrează, astăzi, cunoaşterea „slabă" a credinţei (înţeleasă ca simplă *Fur-Wahr-Hal-ten,* ca „a credita ceva drept adevărat") să fie livrat de cunoaşterea „tare" a unui intelect ajuns în condiţia intelectului îngeresc, scutit, adică, de hetero-nomii inhibitorii, de tot ceea ce poate stînjeni dinamica sa esenţială *(essentialis motus intellectualis).* Pornind de aici, am putea fi de acord cu formularea lui Kliinker, potrivit căreia îngerii reprezintă „o orientare viitoare, o deschidere evolutivă a activităţii spirituale omeneşti"[35]. Neajunsul unei astfel de formulări constă însă în subînţelesul ei diacronic. Din perspectivă metafizică, ceea ce ne interesează nu este orizontul mai mult sau mai puţin utopic al unei umanităţi ajunse, în ansamblul ei, pe treapta îngerilor, ci posibilitatea dată fiecărui individ de a atinge suprema performanţă existenţială şi epistemologică, accesul potenţial al omului individual la „al treilea cer", adică la o formă de cunoaştere su-pra-individuală. în această privinţă, definiţia dată ierarhiilor spirituale de Rene Guenon ni se pare adecvată: „.. .prin «ierarhii spirituale» nu putem înţelege, la drept vorbind, altceva decît ansamblul acelor stări ale fiinţei care sînt superioare individualităţii umane, mai ales cele informale şi supra-in-

[35] *...eine Entwicklungsaufgabe und -ausrichtung menschlicher Geis-testătigkeit {op. cit.,* p. 177).

229

dividuale, stări pe care, de altfel, trebuie să le concepem ca fiind realizabile pornind de la starea umană, şi aceasta chiar în timpul existenţei sale corporale şi terestre."[36]

Ne aflăm dinaintea unei *antropologii a posibilului,* cu obîrşii străvechi şi

ramificate în toate zările simbolismului religios. Individul uman e o ipostază episodică dintr-un spectru ontic care îl include şi îl de-

[36] Rene Guenon, *Les etats multiples de Vetre,* Les Editions Vega, Paris, 1932, p. 102. Singura „corectură" pe care ne-o îngăduim, de fapt o precizare terminologică, se referă la cuvîntul „informai". Guenon vorbeşte şi în alte locuri de „manifestări informale", iar guenonizanţii preiau euforic termenul, fără discernămînt. Dacă se adoptă vocabularul scolastic - ceea ce Guenon face adesea -expresia „manifestare informală" este contradictorie. „Forma" este „esenţa" oricărui existent. E „actul" care modelează şi, prin aceasta, „înfiinţează" orice „potentă" (aşa cum sufletul „in-formează" trupul). Dumnezeu însuşi e, în această accepţiune, „act pur", „formă" absolută, căci e singura „Fiinţă" aflată cu totul în afara „materiei" (înţeleasă ca „potentă"). în acest context, a spune că ceva din ordinea creată e „informai" echivalează cu a spune că îi lipseşte raţiunea de a fi. Toma d'Aquino, demonstrînd că îngerii sînt imateriali, admite totuşi că ei sînt „compuşi" dintr-un *quo est* şi un *quod est,* în care *quod est* e echivalent cu „forma" *(Summa...,* quaestio 50, articulus II, ad tertium). Or, pentru Guenon, „informai" înseamnă, aici, altceva: supra-individual, liber de orice determinare, situat dincolo de „nume şi formă" (scrt. *nama-rupa),* aşa cum este yoghinul „eliberat" încă din timpul vieţii *(jwan-mukti, videha-mukti).* „Informai" înseamnă deci „necondiţionat", *tmns-for-mal,* în afara lui *morphe,* dar nu a lui *eidos.* Referinţa lui Guenon pentru „formă" nu e scolastică, ci fie strict geometrică (vezi invocarea definiţiei lui Matgioi, după care „forma" înseamnă „contur", Guenon, *op. cit.,* p. 96, n. 1), fie hindusă (cf. *Le Symbolisme de la Croix,* 1931, cap. II şi III, şi *L'Homme et son devenir selon Vedan-ta,* 1925, cap. XXII-XXIV).

păşeşte. Stă în puterile sale să se reverse peste toate palierele acestui spectru, să „satureze" întreaga scară a posibilităţilor care alcătuiesc Fiinţa totală. *Vocaţia totalizatoare* derivă din postura centrală a omului în arhitectura lumii create. El e apogeul creaţiei şi ultima ei expresie: încununare, rezumat şi concluzie. (Sfinţii Părinţi interpretează adesea faptul că omul e actul final al Facerii în termeni retorici: el este

încheierea „discursului" sacru inaugural, reluarea concentrată în plan microcosmic a bogăţiei macrocosmice.) în om se află, aşadar, deschideri vertiginoase spre toate celelalte niveluri ale manifestării, ba chiar şi spre vidul seminal al non-manifes-tării. Idealmente, omul se identifică, în măsura în care îşi „realizează" integral posibilităţile, cu Prototipul însuşi al lumii şi cu Principiul ei. Treapta angelică e una din „identităţile" potenţiale ale ascensiunii spre „Identitatea Supremă", unul din „stadiile" urcuşului spre „Omul universal", adică spre maxima amplitudine şi extensie a omului, dincolo de determinările sale individuale. Predicaţia creştină semnalează posibilul acestui urcuş invocînd intervalul dintre „primul Adam" şi „al doilea Adam". „Omul dintîi este din pămînt, pămîntesc, omul al doilea este din cer" (1 Corinteni 15, 45-49). „Campionii" acestui traseu „merg din putere în putere şi se înfăţişează înaintea lui Dumnezeu..." (Psalm 84, 7). Modelul lor, „figura" fondatoare a „înălţării" este Logosul însuşi, care reactualizează aptitudinea ascensională a fiecăruia, prin exemplarul său sacrificiu cobo-rîtor. „Omul universal" e „Fiul Omului" care se răstigneşte pe crucea lumii pentru a o reorienta anagogic.

231

Dacă treptele lumii manifestate se pot parcurge de sus în jos, ele se pot parcurge şi de jos în sus, într-un efort vertical, asistat de chiar „regenţii" acestor trepte.[37] Prin dinamismul său de-a lungul acestui parcurs, omul e situat ideal pentru a unifica, în alcătuirea sa, atît teritoriile sub-umane al fiinţei, cît şi pe cele supra-umane. în „conţinutul" nostru se află mineralitate, vegetalitate, animalitate, dar, deopotrivă, treptele sublime ale ierarhiilor superioare. „...Microcosmosul uman exercită un adevărat oficiu de unificare a cosmosului. Evident, în stadiul său curent, omul nu are conştiinţa stărilor non-indivi-duale ale fiinţei sale: e ca o notă muzicală ale cărei armonice superioare nu se aud."[38]

Cu alte cuvinte, omul e un ansamblu simfonic din care nu se aude decît un paragraf. „Realizarea spirituală" („sanctitatea", înţeleasă ca ţintă atinsă a oricărui drum ascetic) face ca armonia potenţială a fiinţei noastre *întregi* să devină perceptibilă. îngerul e arvuna celestă a acestei armonii.

Prin el, des-

[37] Versiuni ale „Omului universal" se găsesc şi în afara creştinismului. *Adam Qadmon* în Kabbalah, „regele" *(Wang)* în tradiţiile extrem-orientale, *Vaiivănara* în hinduism. Ca atare, expresia „om universal" *(Al-Insăn al-kămtt)* indică o abundentă problematică a ezoterismului islamic. Un întreg tratat al lui 'Abd Ak-Karîm al Jîlî (sec. al XlV-lea) poartă acest titlu (extrase traduse şi comentate de Titus Burckhardt au apărut la Dervy-Livres, col. „Mysti-ques et religions", Paris, 1975). Cf. şi Titus Burckhardt, *Introduc-tion aux doctrines esoteriques de l'Islam,* Dervy-Livres, Paris, 1969, pp. 103-l09, şi Rene Guenon, *Le Symbolisme de la Croix,* cap. II.

[38] Cf. Jean Borella, „Du symbole selon Rene Guenon", în *Rene Guenon,* Cahiers de l'Herne, Editions de l'Herne, Paris, 1985, p.214.

Iii

coperim dintr-o dată întreaga noastră sonoritate, auzim partea încă neauzită a melodiei proprii...

Lupta lui Iacob cu îngerul

Hermeneutica unui text revelat nu-şi poate propune *clarificarea* lui. între sensul unui asemenea text şi expresia lui scrisă, transmisibilă, există o diferenţă esenţială, un „rest", o „ruptură de nivel" care nu se lasă domesticite analitic. Ceea ce poţi face e să amplifici *prezenţa* textului, să pui în scenă inepuizabilul lui. Cu alte cuvinte, lectura adecvată nu este, în acest caz, lectura „competentă", sistematizatoare, ci *lectura uimită,* care intuieşte simultan anvergura sensului şi vidul lui. Problema nu este a „clasa" profesoral textul, ci a-l „submina", a-i intensifica misterul, a provoca explozia „literei" lui, surparea evidenţelor lui de primă instanţă. Un text scriptu-rar e bine citit atunci cînd el îţi devine, în final, cor-dialmente „străin", cînd ordinea curentă a ideilor şi a experienţelor nu te mai ajută să-l asumi. A fi „familiar" cu un astfel de text e a fi receptiv la ceea ce el ascunde, a învăţa să trăieşti cu stranietatea lui.

în genere, lecturile de tip „cultural", oricît de ingenioase, sînt *lecturi deviate,* lecturi care nu se pun în acord cu intenţia textului, cu con-textul lui originar. Una din marile victime ale acestui „atac" de-viatoriu este formidabilul pasaj din Geneză (32, 22-32) despre *lupta lui Iacob cu*

îngerul. Să ni-l reamintim: „Tot în noaptea aceea s-a sculat Iacov, a luat pe cele două neveste ale lui, pe cele două roabe, pe
232
233
cei unsprezece copii ai lui şi a trecut vadul Iabocu-lui. I-a luat, i-a trecut pîrîul şi a trecut tot ce avea. Iacov însă a rămas singur. Atunci un om s-a luptat cu el pînă în revărsatul zorilor. Văzînd că nu-l poate birui, omul acesta l-a lovit la încheietura coapsei, aşa că i s-a scrîntit încheietura coapsei lui Iacov pe cînd se lupta cu el. Omul acela i-a zis: «Lasă-mă să plec, căci se revarsă zorile.» Dar Iacov a răspuns: «Nu te voi lăsa să pleci pînă nu mă vei binecuvânta.» Omul acela i-a zis: «Cum îţi este numele?» «Iacov», a răspuns el. Apoi a zis: «Numele tău nu va mai fi Iacov, ci te vei chema Israel, căci ai luptat cu Dumnezeu şi cu oamenii şi ai fost biruitor.» Iacov l-a întrebat: «Spune-mi, te rog, numele tău.» El a răspuns: «Pentru ce îmi ceri numele?» Şi l-a binecuvîntat acolo. Iacov a pus locului aceluia numele Peniel *(Faţa lui Dumnezeu);* «căci», a zis el, «am văzut pe Dumnezeu faţă către faţă şi totuşi am scăpat cu viaţă». Răsărea soarele cînd a trecut pe lîngă Peniel. însă Iacov şchiopăta din coapsă. Iată de ce, pînă în ziua de azi, is-raeliţii nu mănîncă vîna de la încheietura coapsei." Acesta e textul. Să vedem cum arată, la lucru, cîteva lecturi „deviate". Ce ar avea de spus, să zicem, acest text unui „morfolog" de talia lui Vladi-mir Propp? Depozitar al unei enorme erudiţii, Propp ajunsese la concluzia că „fundamentul morfologic" al tuturor basmelor lumii constă într-o serie de „funcţii" care se înşiruie narativ în 31 de trepte.[39] Aceas-

[39] Cf. V. I. Propp, *Morfologia basmului,* trad. de Radu Nicolau, Editura Univers, Bucureşti, 1970, cap. III (pp. 30-65).

234
ta este structura universală a oricărui basm, „arhetipul" lui de substrat. Fireşte, asta nu înseamnă că *toate* basmele saturează integral arhetipul cu pricina. Dar toate se înscriu undeva pe această scară, toate acoperă un anumit registru al schemei-standard. Episodul luptei lui Iacob cu îngerul s-ar suprapune, după schema lui Propp, cu treptele 15-l9 din cele 31 existente în mod ideal. Se mai pot identifica şi cîteva elemente de pe

treptele 14 şi 29. în rest, nimic special. Avem de a face cu o variantă relativ comună *defairy tale,* cu scenariul tradiţional al oricărei poveşti. în orice poveste există, de pildă, un moment în care eroul se mută dintr-un loc în altul, îl avem în povestea noastră? îl avem: Iacob trece o apă. Există apoi, în orice poveste, un moment în care eroul angajează o luptă cu un personaj negativ. Avem aici o asemenea luptă? Avem, chiar dacă oponentul lui Iacob din episodul biblic nu e, propriu-zis, un „personaj negativ". Dar, mă rog, e totuşi vorba de o luptă, de confruntarea eroului cu un adversar. Un alt motiv „clasic", reluat în naraţiunea veterotestamentară, este motivul „însemnării" eroului: la sfîrşitul luptei, el capătă o „marcă", rămîne cu o urmă, ca cea primită de Iacob la încheietura coapsei. Mai există, apoi, inevitabilul *happy-end:* personajul „pozitiv", victorios, îşi regăseşte norocul, se împacă cu soarta. în aceeaşi serie de evenimente previzibile intră şi schimbarea numelui, apariţia unor tabuuri fondatoare etc. Cu aceste constatări tipologice, episodul biblic al luptei lui Iacob cu îngerul ar fi, din punctul de vedere al lui Propp, epuizat. Iată un mod

riguros de a rata întîlnirea cu textul. El e clasificat, adică smuls din *identitatea* lui, pentru a fi asimilat unei *categorii.*

Un alt exemplu de *neîntîlnire* hermeneutică ne este oferit de propunerile semanticii structurale tip Greimas. în orice structură narativă - spune Grei-mas - intră în joc şase tipuri de *actanţi.*[40] (Ca toţi marii reformatori în materie de metodă, autorul nostru ţine foarte mult la terminologie: „actantul" nu e altceva decît actorul, agentul, personajul care acţionează, instanţa care îndeplineşte un rol.) Cei şase actanţi sînt: subiectul, obiectul, emiţătorul, receptorul, oponentul şi aliatul. Ia să vedem! Sînt ei de găsit în povestea lui Iacob? Sînt. *Subiectul:* Iacob. El e personajul în mişcare, personajul central. *Obiectul* (adică „tema" acţiunii, ceea ce stă dinaintea subiectului): traversarea unui rîu (legată de o interdicţie sau de un conflict). *Emiţătorul:* Dumnezeu. (Să ne reamintim contextul: Iacob avansează spre o întîl-nire cu fratele lui, Esau, şi totul se petrece sub ochiul Providenţei. Dumnezeu e marele regizor, cel care dirijează şi

supervizează totul.) Beneficiarul, *receptorul* acestei „emisii" divine e Iacob, din nou. El este cel care, la sfîrşitul acţiunii sale, va trece printr-o transformare decisivă, printr-o răsturnare de destin. *Oponentul* e, iarăşi, Dumnezeu: El creează miza şi tot El se opune celui care trebuie să o asume. El este partenerul de luptă al Subiectului. Acesta îşi

[40] Cf. A. J. Greimas, *Semanticjue structurale,* Larousse, Paris, 1966, cap. „Reflexions sur Ies modeles actantiels" (pp. 172-l91), şi *idem, Du sens,* Editions du Seuil, Paris, 1970, pp. 209 şi urm., şi pp. 249-270.

este sieşi *aliat,* în efortul său de a se răfui cu adversarul. Greimas ar fi fost, probabil, destul de surprins să constate ce comprimare ciudată suferă schema pe care o propune: pentru cele şase poziţii ale ei, nu ies la socoteală decît două personaje. Oricum o întorci, te izbeşti mereu de Dumnezeu şi de Iacob. Şi lucrul cel mai straniu din toată povestea e că „emiţătorul", cel care declanşează acţiunea, este şi cel care o împiedică să se desfăşoare normal, punînd beţe în roate „subiectului". Roland Barthes interpretează această situaţie ca ilustrînd scenariul tipic al şantajului: acelaşi personaj îţi dă ţelul, îţi sabotează parcursul şi participă la beneficiu. Un caz *suigeneris* de *sabotaj mitici* Cui i-ar fi trecut prin cap să citească textul în discuţie într-o cheie atît de originală?

Ajungem, cu aceasta, la Roland Barthes însuşi, care e mai sensibil la ţesătura intimă a poveştii.[41] El constată, mai întîi, că textul are trei secvenţe mari: traversarea rîului, lupta şi schimbarea numelui. Urmează observaţia că, la o primă lectură, e destul de greu să-ţi dai seama unde anume se dă lupta. Pe malul de unde începe traversarea rîului, sau pe malul celălalt, după ce traversarea a avut loc? Să recitim: „...în noaptea aceea s-a sculat Iacov, a luat pe cele două neveste ale lui, pe cele două roabe, pe cei unsprezece copii ai lui şi a trecut vadul Iabocului: i-a luat, i-a trecut pîrîul şi a trecut tot ce avea. Iacov însă

[41] Cf. Roland Barthes, „The Struggle with the Angel: Textual Ana-lysis of Genesis 32:22-32", în *Genesis,* ed. şi cu o introducere de Ha-rold Bloom, col. „Modern Criticai Interpretation", Chelsea House Publishers, New York, New Haven, Philadelphia, 1986, pp. 57-68.

a rămas singur." Unde a rămas singur? I-a trecut, i-a culcat şi a rămas singur cu destinul lui, cu cerul înstelat? Sau i-a trecut, mai bine zis i-a făcut să treacă, şi el a rămas pe malul dintîi, unde a avut lupta cu îngerul? Ei bine, spune Roland Barthes, tocmai această neclaritate a textului face savoarea lui, ceea ce se întîmplă adesea cînd parcurgi un text revelat. Se conturează două lecturi posibile. Dacă Iacob i-a trecut pe ai săi dincolo, rămînînd pe malul prim pentru a se bate cu îngerul, atunci avem dinainte un episod prezent, sub diverse forme, în orice relatare mitică: pentru a traversa o apă, un hotar, un prag, eroul mitic trebuie, mai întîi, să dea o probă, să se lupte cu gardianul locului, fie el un dragon, un geniu al rîului, un duh pur şi simplu. în această variantă, toată întîmplarea capătă un aspect oarecum convenţional, sună a scenariu folcloric clasic. Mitul depăşirii unui obstacol prin înfrîngerea cerberului e lipsit de nimbul mistic al unicatului, al evenimentului irepetabil. Pe de altă parte, dacă episodul în sine al trecerii unei ape se cuplează cu o luptă decisivă, atunci şi apa, şi traversarea ei trebuie să fie masiv impregnate simbolic. Nu te lupţi cu un înger ca să treci Neajlovul... Or, în cazul nostru, obiectul traversării e minor. Nu e vorba de o apă mare, de o apă semnificativă. Iacob nu are în faţă un ocean. Nici măcar Iordanul. Iabocul e, în definitiv, un „pî-rîu", un loc neutru, o strictă indicaţie geografică.
Rămîne, atunci, în picioare o a doua variantă de lectură, mai aproape de sensul religios al textului. Iacob îşi trece peste apă toată familia, trece şi el, după

care, noaptea, rămîne singur. Singurătatea şi întunericul sînt, prin ele însele, amprente ale unei prezenţe divine. Iacob este ales pentru a îndeplini un ritual important, *un fel de botez:* numele unui om e expresia esenţei sale, iar schimbarea lui echivalează cu o transfigurare. Desfăşurarea luptei e, la rîn-dul ei, cît se poate de neobişnuită. Mai întîi, ea nu se încheie printr-un deznodămînt decupat tranşant. Se încheie pentru că vin zorile. E o chestiune de orar: înfruntarea nu poate continua, pentru că circumstanţele ei temporale sînt altele decît cele iniţiale. Apoi,

într-o luptă normală, cel care cîştigă e cel care dă lovitura decisivă, care provoacă schilodirea adversarului. Aici, victorios e cel lovit. Rana devine atributul învingătorului, şi, într-un fel, destinul lui. Iacob e „însemnat", în mod periculos, cu semnul victoriei sale. E victorios *pentru că* e rănit.[42] Acest tip de răsturnare apare în Geneză des şi sub chipuri felurite. Motivul fratelui mai mic care, contrar uzanţelor, capătă preeminenţă în ochii lui Dumnezeu e recurent (vezi chiar raportul dintre Iacob şi Esau).[43] Roland Barthes inventariază, generos, şi alte posibile interpretări ale textului, deviatorii, din punctul nostru de vedere, dar amuzante în trivialitatea lor: o interpretare economică, de pildă (Esau e căpetenia edomiţilor cu care israeliţii făceau comerţ; înfruntarea cu el e o renegociere a contractului...),

[42] Victoria celui slab asupra celui puternic evocă, inevitabil, şi alte înfruntări celebre: David şi Goliat, Ulise şi Polifem etc.

[43] Să amintim, în treacăt, şi tema freudiană a fraţilor inamici.

sau una etnologică (toată povestea se reduce la constituirea unui tabu alimentar, formulat explicit în versetul 32: israeliţii nu mănîncă vîna de la încheietura coapsei). Mai interesantă este ipoteza lingviştilor care văd în acest episod manifestarea lui Dumnezeu ca *logothetes,* ca fondator de limbaj (noul nume al lui Iacob fiind „morfemul" originar al limbajului proaspăt întemeiat).[44]

Un bun rezumat al puzderiei de interpretări acumulate în timp în jurul „luptei cu îngerul" ne stă la dispoziţie într-un eseu al lui Jean-Francois Marquet publicat în 1978.[45] Reluăm cîteva din ele, pentru a semnala „scînteile" multicolore pe care lectura unui text sacru le poate provoca. Astfel, o abordare profetologică vede, în episodul de care ne ocupăm, „figura" caracteristică a întîlni-rii dintre intelectul profetic şi Dumnezeu. Profetul e, prin definiţie, un captator de mesaje divine. Desigur, mesajele acestea nu sînt nişte telegrame roz, cu efect soporific. Tonul lor e mai curînd dramatic, fioros, cutremurător. Cuvîntul lui Dumnezeu este

[44] Nu pot să nu pomenesc neaşteptata inadecvare în care se complace un autor de talia lui Thomas Mann, în *îosif şi fraţii săi.* El atribuie „autorului"

biblic o psihologie de romancier. „Lupta cu îngerul" e un artificiu tehnic, menit să ilustreze spaima care îl chi-nuie pe Iacob înaintea luptei cu fratele său. Pe scurt, lui Iacob îi e frică şi visează urît. Cu alte cuvinte, faimosul pasaj veterotes-tamentar nu e decît relatarea unui coşmar. E versiunea secularizată a unei interpretări zoharice, potrivit căreia Iacob se luptă, în realitate, cu îngerul lui Esau.

[45] Jean-Francois Marquet, „La lutte avec l'Ange", în *L'Ange ei U Homme,* col. „Cahiers de *Y* Hermetisme", Albin Michel, Paris, 1978, pp. 22l-238.

incendiar (Ieremia 20, 7: „Doamne, tu m-ai aprins şi iată sînt înflăcărat", sau 23, 29: „Nu este cuvîntul meu ca un foc, zice Domnul, şi ca un ciocan care sfărîmă stînca?"). în încercarea lui de a intra în legătură cu mesajul divin, profetul e cuprins de o tensiune paradoxală: e, în acelaşi timp, rezistent şi disponibil, combativ şi sedus. Avem, pe de o parte, cuvîntul sacru, care vrea să fie înregistrat, să se impună, să lase o urmă definitivă în conştiinţa receptorului şi, pe de altă parte, receptorul însuşi, care, pentru a primi mesajul, trebuie să-şi înfrîngă limitele, să se lupte cu el însuşi, mai exact cu acea componentă a sa care se opune recepţiei. Asistăm, neîndoielnic, la o bătălie crîncenă, al cărei teatru de desfăşurare este cuvîntul. Nu orice cuvînt, ci cuvîntul Demiurgului, care se prăbuşeşte asupra oamenilor ca un tunet, ca o traumă, stîrnind, spontan, teroare defensivă. Bătălia se încheie cu o reformă interioară, al cărei semn se exprimă tot prin cuvînt: Iacob devine Israel.[46]

Să menţionăm şi o interpretare a lui Origene.[47] în scenă sînt prezenţi, după el, doi îngeri: unul bun,

[46] Marquet atrage atenţia asupra unei formulări homerice de natură să ne recupleze la tema îngerului. Homer numeşte mesajele divine „cuvinte înaripate" *{epea pteroenta),* cuvinte-friger, „cu-vinte-mesager al Zeului" *(ossa Dios aggelos).* Vico, în *Scienza Nuova,* cartea II, secţiunea I, cap. I, 377 (vezi *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor,* trad. rom. de Nina Facon, Univers, Bucureşti, 1972, pp. 232-233), crede, la rîndul lui, că uriaşii originilor erau instruiţi de Dumnezeu prin tunet, singurul limbaj adecvat dimensiunii lor.

[47] *De Principiis* III, 2, 5 (trad. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1982, p. 225).
241
aliat cu Iacob (lupta „cu" îngerul ar însemna deci lupta „împreună cu", „alături de" înger), şi unul rău, cu care se răfuiesc amîndoi. Ni se pare că, oricît de îndrăzneaţă, interpretarea aceasta merită toată atenţia. Există, în natura îngerului, ca şi în aceea a lui Dumnezeu, o strategică „duplicitate": îngerul este şi alături de noi, şi împotriva noastră. Iar în lupta cu Dumnezeu care se numeşte „credinţă", ne stă alături Dumnezeu însuşi. Dumnezeu ne solicită, ne provoacă, ne asupreşte şi ne sprijină, într-o unică acoladă mîntuitoare.
Sfîntul Augustin preferă să vorbească nu despre doi îngeri, ci despre două ipostaze ale lui Iacob[48]: în Iacob sînt două naturi, două personaje distincte: eroul răzvrătit, eventual deicid, întruchipînd una din feţele evreităţii vechi-testamentare („Israel" înseamnă, în traducere, „cel care se ceartă cu Dumnezeu"), dar şi eroul convertit, reprezentantul „poporului ales", care se împacă cu Dumnezeu. Generalizînd, am putea spune că „lupta lui Iacob cu îngerul" e istoria unei conversiuni (colective sau personale). Orice conversiune implică o vehementă dezbatere interioară, un parcurs agonic, o nevindecabilă „rană" pascaliană.
Filon din Alexandria socoteşte că axa poveştii lui Iacob este *mutatio nomini,* schimbarea numelui: trecerea de la „Iacob", care e numele omului, la „Israel", care e numele lui Dumnezeu în om, numele „nou" pe care îl dobîndeşte omul după ce a „înca-
Civitas Dei, XVI, 39.
242
sat" mesajul divin, devenind un „om nou".[49] Spre deosebire de înger, care are un singur nume, omul are, prin urmare, două: numele „pămîntesc" şi numele pe care trebuie să îl obţină prin confruntare cu Dumnezeu. Condamnat să trăiască simultan pe două planuri („trădîndu-le", cum spune Holderlin, pe amîndouă), omul e totuşi, prin chiar ambiguitatea lui, „mediul" coagulant al îngerului, cel care „fixează" spiritul volatil. Pentru a se manifesta, îngerul are, s-ar zice, el însuşi nevoie de lupta cu Iacob...

Jean-Francois Marquet reţine, în inventarul său, şi comentariile lui Theodor Fechner de la jumătatea secolului al XlX-lea, „ultima contribuţie importantă a Occidentului la angelologie". Fechner e cunoscut, îndeobşte, ca întemeietor al psihologiei experimentale.[50] Cu totul uitată (pentru că e în răspăr cu spiritul vremii) este însă dimensiunea „exotică" a operei lui, vigoarea halucinatorie a unei viziuni care aminteşte de Swedenborg. Fechner teoretizează amplu asupra faptului că Pămîntul, planeta Pămînt, nu e altceva decît un mare înger, un spirit universal care se foloseşte de oameni pentru a percepe particularul. Pămîntul-înger „vede" prin ochii noştri. După moarte, sîntem absorbiţi în „memoria" *(Er-innerung)* acestui înger enorm, incluşi în „inferioritatea" lui. Viaţa omenească e, aşadar, un dialog neîncetat, o confruntare, o luptă cu îngerul

[49] *De mutatione nominum,* 8l-83.

[50] *Zend-Avesta,* 1851, *apud* Jean-Franţois Marquet, *op. cit.,* pp. 230 si urm.

terestru care, la sfîrşit, ne înghite. Şi fiecare din noi sîntem, în cele din urmă, o amintire, bună sau proastă, a acestui înger.

înainte de a ne apropia de ceea ce ni se pare a fi - dincolo de erudiţie, ingeniozitate sau eşafodaj metodologic - problematica reală a pasajului despre lupta lui Iacob cu îngerul, ar mai fi de lămurit, rapid, un detaliu. Din text nu rezultă, în mod explicit, că misteriosul oponent al lui Iacob e înger. Se vorbeşte strict despre un om. „Atunci un om s-a luptat cu el pînă în revărsatul zorilor... omul acela a zis..." Şi în alte episoade din Geneză apar personaje identificate ca îngeri, dar numite „oameni". Şi apoi, există un loc în Osea 12, 4-5, care spune, fără echivoc, că Iacob „s-a luptat cu îngerul şi a fost biruitor". Ba mai mult: un verset mai sus, „îngerul" e asimilat cu însuşi Dumnezeu: „încă din pîntecele mamei a apucat Iacov pe frate-său de călcîi [un episod din copilăria lui Iacob], iar cînd era în putere s-a luptat cu Dumnezeu." Va să zică avem un temei scripturar să echivalăm „omul" din text cu un înger, iar îngerul - căruia în alte locuri i se spune „îngerul Domnului" - cu Dumnezeu. Finalul luptei e cu atît mai spectaculos: căci, dacă aşa stau lucrurile, povestea are ca

protagonişti un Dumnezeu înfrînt şi un „adversar" al lui Dumnezeu, binecuvîntat şi victorios.
La fel de neobişnuit ca şi înfrîngerea divină este însă faptul însuşi că Dumnezeu angajează o luptă şi nu ezită să-şi rănească oponentul. Asta trimite la
244
un alt pasaj vetero-testamentar, aproape de neînţeles dacă nu-l cuplăm cu pasajul despre lupta lui Iacob. E vorba de Exodul 4, 24-26: „în timpul călătoriei, într-un loc unde a rămas Moise peste noapte, l-a întîlnit Domnul şi a vrut să-l omoare. Sefora a luat o piatră ascuţită, a tăiat prepuţul fiului său şi l-a aruncat la picioarele lui Moise zicînd: «Tu eşti un soţ de sînge pentru mine. Şi Domnul l-a lăsat.»" Aşadar, din nou o întîlnire sîngeroasă, la vreme de noapte, între un om şi Dumnezeu, şi din nou o rană izbăvitoare (circumciziunea) ca rezultat al întîlnirii. (Potrivit versiunii masoretice, rana căpătată de Iacob e situată şi ea undeva în adîncul coapsei, foarte aproape de zona genitală.) „Formaţia" mistică a lui Moise implică, prin urmare, un episod riguros simetric cu episodul transfigurării lui Iacob prin lupta cu îngerul. Ni se descrie, în fond, o etapă obligatorie pe traseul oricărei experienţe religioase autentice: căutătorul nu poate evita, la un moment dat, întîlnirea patetică, „mortală", faţă către faţă, cu Ceea ce caută. Moise şi Iacob fac cunoştinţă, în noaptea căutării (şi a indeciziei) lor, cu iubirea ucigătoare a lui Dumnezeu. Iar „marca" acestei întîlniri nu rămî-ne înscrisă în emotivitatea inimii sau în textura abstractă a intelectului, ci în carne, în veghea dureroasă a corpului, care nu lasă să dispară nici o cicatrice.
Povestea lui Iacob livrează cîteva elemente esenţiale pentru înţelegerea comunităţii de destin dintre om şi Dumnezeu. Să începem cu tema, paradoxală, a Dumnezeului „biruit", şi anume biruit de zelul unui om. Aş spune că e o temă caracteristică
245
pentru atmosfera nou-testamentară, ceea ce nu înseamnă că e străină Vechiului Testament, cum se vede din chiar episodul în discuţie. Dar „noutatea" aiuritoare a Noului Testament derivă din aducerea în scenă a

unui Dumnezeu care face nu doar experienţa umilităţii, ci şi pe aceea a *umilinţei:* Dumnezeu suferă, acceptă să treacă prin cele mai mizere experienţe ale unei vieţi omeneşti obişnuite: durerea fizică, dubiul, moartea. Dumnezeul creştin - cum spune Cioran comentînd ultimele „Răstigniri" sculptate de George Apostu - are însuşirea cu totul neconformă de a provoca mila. *Avoir pitii de son Dieu* face parte din religiozitatea creştină, spre stupoarea celor care vin din alte religii. Trebuie precizat de îndată că nu de sentimentalism e vorba aici, ci de metafizică. Dinamica divină presupune un tip de manifestare care, cu un termen tehnic, se cheamă *kenoză,* golire de sine, smerire, coborîre consimţită *sub* nivelul statutului propriu. Fără această stranie înzestrare a Creatorului de a se micşora pentru a intra în comunicare cu creatura sa, cu cei „micuţi" (Matei 18,10), n-am avea nici o şansă să dialogăm cu El, să pricepem cît de cît metabolismul Lui. „Ke-noza" e o specie a sacrificiului şi poate explica, de aceea, figura Dumnezeului „biruit". Dacă, în relaţia dintre Dumnezeu şi om, „keno-za" este partea lui Dumnezeu, lupta (căreia pe greceşte i se spune *agonia)* este partea omului. Dimensiunea „agonizantă" a credinţei nu e percepută nici de ateismul militant, dar, ceea ce este mult mai grav, nici de drept-credincioşii euforici, care îşi imaginea-

ză viaţa religioasă drept o blîndă petrecere cîmpe-nească. „Orthopraxia" curentă îl cultivă pe Dumnezeu ca pe un azil în care se trăieşte călîu, sub protecţia unor imperative morale luminoase. Se confundă bucuria patetică, tensionată, a confruntării cotidiene cu Absolutul, cu o pre-senilă seninătate. în realitate, experienţa credinţei e o experienţă dură. Opţiunea nu exclude perpetuitatea interogaţiei, riscul de fiecare clipă. Viaţa credinciosului e aspră şi valorifică neîncetat virtuţi virile, războinice, din speţa curajului, a tenacităţii, a combativităţii. Să ne amintim de Iov care, lovit de toate belelele, protestează, cere socoteală, atacă, spre disperarea amicilor lui pravoslavnici, apostoli ai cuminţeniei resemnate. Nu se cade - spun ei - să cîrteşti. Dumnezeu ştie foarte bine ce face. E cam ce auzim cu toţii, cînd sîntem la ananghie, de la cîte o mătuşă cumsecade, sau de la

cîte un preot somnolent. Dar în povestea lui Iov, Dumnezeu apare la sfîrşit pentru a mustra nu pe nedumeritul şi bombănitorul Iov, ci pe cei trei „înţelepţi" disciplinaţi, gata să-şi judece prietenul pentru nesupunere. Dumnezeu preferă, pare-se, temperamentul luptătorului, îndrăzneala, ofensiva sinceră, *dacă El este cel ales ca interlocutor.* De ce? Nu pentru că ar avea porniri masochiste, nu pentru că ar avea o slăbiciune pentru răfuială şi spirit de contradicţie. Ci pentru că recunoaşte, în credinciosul care îl înfruntă, calitatea omenească la care El ţine cel mai mult: libertatea. Dumnezeu vrea să obţină adeziunea noastră, angajînd capacitatea noastră de a ne opune. Cu alte cuvinte, El se comportă simul-

tan ca adversar şi ca aliat, ca instanţă neobosit încurajatoare şi provocator descurajantă.

La sfîrşitul luptei sale cu Iacob, Dumnezeu, sau îngerul său, pleacă. „Omul acela a spus: «Lasă-mă să plec, căci se revarsă zorile.»" E imposibil să nu te gîndeşti la mesajul christic al trimiterii Duhului: „Vă este de folos să Mă duc; căci dacă nu Mă duc Eu, Mîngîietorul nu va veni la voi; dar dacă Mă duc, vi-l voi trimite" (Ioan 16,7). „înfrîngerea" lui Dumnezeu şi plecarea Lui devin, astfel, semnul misterios al aşezării lui „de-neşters" în conştiinţa „învingătorului". Dumnezeu nu poate „veni", cu consecinţe durabile, dacă nu „pleacă", pentru a îngădui, ca pe o nouă dimineaţă, dialogul *liber* dintre Sine şi partenerul Său. La rîndul lui, Israel nu se poate naşte dacă Iacob nu se îndepărtează. „Isra-el" nu înseamnă doar „cel care se luptă cu Dumnezeu", ci, după o altă etimologie, „cel care l-a văzut pe Dumnezeu" (Is-ra-a-el). Textul specifică, de altfel, în versetul 30, că locul luptei a căpătat numele Peniel, „chipul lui Dumnezeu", indicaţie a faptului că acolo Iacob a văzut Suprema Faţă. Ştim că în tradiţia vechi-testa-mentară nimeni nu poate să îl vadă pe Dumnezeu şi să rămînă în viaţă. Or, aici lucrul acesta este îngăduit. Iacob are parte de un privilegiu care îi fusese refuzat lui Moise. Să recitim grandioasele versete din Exodul (33,18-23), în care Dumnezeu îl aşază pe alesul său în crăpătura unei stînci şi îi acoperă ochii cu mîna, aşa încît acesta să nu-i vadă chipul. Abia cînd Dumnezeu trece (pleacă...), Moise îl

poate vedea, din spate. Episodul e comentat cu virtu-

ozitate de Grigore de Nyssa în *Viaţa lui Moise:* Dumnezeu nu poate fi văzut *decît* din spate, adică din perspectiva celui care merge în urma Lui, care îl urmează ca pe o călăuză. Şi totuşi, Iacob vede faţa lui Dumnezeu. E presentimentul (profeţia) unui moment în care o asemenea posibilitate se oferă tuturor oamenilor: momentul întrupării. Lupta lui Iacob cu îngerul e o prefigurare, o realizare anticipativă a venirii pe lume a lui Iisus. înainte de a pleca, Dumnezeu *vine* la o primă confruntare *în trup* cu creatura Sa.

Structura profetică a acestui episod este şi corolarul interpretării noastre. Există, şi în Noul Testament, un episod asemănător, deşi mai radical, în care Dumnezeul-om, înfrînt, moare, şi omul-Dum-nezeu, victorios, se înalţă la cer: e episodul răstignirii şi al învierii. în Iisus avem şi pe Iacob, şi îngerul. Numai că cele două personaje convieţuiesc şi se luptă într-unui singur. Săptămîna Patimilor e replica christică, versiunea nou-testamentară a luptei lui Iacob cu îngerul. Natura umană şi natura divină stau în cumpănă, se războiesc pînă la sudoare de sînge, şi, în final, se împacă. Dumnezeu asumă fără rest înfrîngerea Calvarului, iar omul e însemnat cu binecuvîntarea unei speranţe fără precedent. Urma acestui eveniment miraculos este crucea întipărită pentru totdeauna în coapsa de pămînt a Golgotei.

Un exeget medieval, Rupert de Deutz, vede în lupta lui Iacob cu îngerul modelul luptei pe care o

I

dă hermeneutul cu textul dinaintea sa.[51] Orice lectură e o logomachie. A încerca să interpretezi o pagină scrisă e a intra în luptă cu îngerul acelei pagini, a înfrînge obstrucţia sensului ei. în cazul acesta, însăşi strădania noastră de pînă acum intră în scenariul pe care îl analizează. Am dat şi noi, pe palierul la care avem acces, propria noastră luptă cu îngerul. Şi încheiem, răniţi, cu cîteva uimiri în plus.

III. Addenda

si Cf. H. de Lubac, *Exegese medievale,* III, Cerf, DDB, 1993, pp. 233-234: *„..luda pulcherrima!* («lupta cea mai frumoasă!») Fuziune a trudei exegetice şi a ardorii contemplative..."
250

1. ÎNGERII. ELEMENTE PENTRU O TEORIE A PROXIMITĂŢII

A. Diversiunea „departelui"

Obnubilarea simţului pentru proximitate

în programul oricărei vieţi omeneşti intervine, la un moment dat, tema *reperului optim, dar inaccesibil.* Totul se organizează în jurul unei ţinte supreme, în jurul unei *depărtări iată* de care realităţile curente, palpabile, apar diminuate. E un soi de *diversiune a* „departelui", care ne determină să trăim cu privirea fixată pe linia orizontului. *Acolo,* la orizont, e lumea aspiraţiilor, a idealurilor, a scopurilor. într-acolo se orientează toate speranţele noastre, acolo prind corp exigenţele noastre cele mai severe. La orizont sau - dacă privim în sus - la zenit e *spaţiul privilegiat al absolutului:* spaţiul lui Dumnezeu. Fără acest reper, situat la limita ultimă a depărtării, realul îşi pierde sensul, iar efortul nostru existenţial îşi pierde motivaţiile. S-ar spune că una din consecinţele păcatului originar e incapacitatea speciei umane de a-şi reprezenta registrul valorilor altundeva decît în lumea boreală a unui „acolo" de neatins. Omul căzut îşi trăieşte inevitabil căderea ca *îndepărtare:* el se simte catapultat la antipodul dorinţelor sale şi îşi administrează viaţa sub presiunea unui neobosit zel recuperator. Pînă şi cel mai umil dintre oameni visează un „acolo" pe măsura sa, un proiect, un orizont al împlinirii devenit obiectul unui asediu neîntrerupt. Există un „acolo" al credinţei: Ierusalimul
253
ceresc; un „acolo" al cunoaşterii: adevărul absolut; un „acolo" al vieţii zilnice: fericirea. Fără aceste chipuri ale departelui, fără atracţia halucinatorie pe care o exercită asupra noastră aceste „puncte de fugă" ale lumii, ne-am pierde „însufleţirea", am aluneca într-un regn inferior.

„Departele" e materia primă a tuturor utopiilor, dar e şi intuiţia cea mai la în-demînă a transcendenţei. *Acolo* se preschimbă, pe nesimţite, în *dincolo.* Pe scurt, nu se poate nega rostul stimulator, provocarea benefică pe care acest „acolo" le implică. Dacă totuşi vorbim de o *diversiune* a departelui e pentru că departele poate pustii, uneori, *intervalul* care ne desparte de el. Absorbiţi de ţintă, tutelaţi de prestigiul şi de seducţia departelui, sfîrşim prin a nu mai pricepe lucrurile care ne sînt *aproape.* Aproapele ne devine străin.
Obnubilarea simţului pentru proximitate este corelativul morbid al oricărei metafizici „zenitale". Contempli „departele" *legii* morale şi nu te poţi adapta la „aproapele" unei împrejurări date. Te mişti în cerul abstract al conceptului (care e „departele", zenitul logic al gîndirii) şi pierzi substanţa realului. Cultivi sublimul sau abisalul si ratezi întîlnirea cu imediatul. Produci metafore şi nu mai poţi emite simple enunţuri. In-tr-un cuvînt, poţi adopta fără ezitare traiectoria saltului, dar pierzi firescul mersului la pas.

Blocajul în dihotomii
Un simptom caracteristic al acestei *crize a proximităţii* - care este, în acelaşi timp, o *criză a intervalului - e*
254
blocajul spiritului in dihotomii. Cine nu gîndeşte „din aproape în aproape" sfîrşeşte prin instituirea unor *polarităţi* care destramă spaţiile intermediare. între cei doi termeni ai polarităţii nu mai există un „cîmp" semnificativ, un univers de tranzit. Etica se blochează în „bine şi rău", logica se blochează în „adevărat şi fals", credinţa se blochează în „om păcătos - Dumnezeu ascuns" ş.a.m.d. Asupra întregii gîndiri europene planează, de aceea, riscul unei monotonii ritmice ucigătoare: obiect-subiect, mate-rie-spirit, imanent-transcendent, real-ideal, un fel de tic-tac exasperant, o cadenţă soporifică, atotnivela-toare. Deprinderea de a funcţiona strict în doi timpi, cu alte cuvinte dualismul latent al schemelor noastre mentale, încurajează un tip de reducţionism care compromite nu doar imaginea noastră despre lume (sărăcind, între altele, aportul pe care

imaginaţia îl are în alcătuirea acestei „imagini"), dar şi mobilitatea noastră pragmatică. Gîndim tot mai abstract şi acţionăm tot mai mecanic. Un spontan *instinct polarizant* modelează în mod constant (şi subversiv!) performanţa noastră cognitivă, socială, politică: vorbim de exploataţi şi exploatatori, comunism şi capitalism, stînga şi dreapta, estici şi vestici etc. Nu scăpăm în nici un domeniu de această nefastă, anchi-lozantă epidemie a binoamelor...

Criza proximităţii are, asupra spiritului, un efect paralizant. Dihotomiile încremenesc în *antinomii.* Mişcarea vie a gîndirii sucombă în idolatrie. Departele monumentalizat te ţintuieşte locului, te împietreşte în exaltarea ta. Stai faţă în faţă cu el, *separat* de el

printr-un spaţiu vid care exclude orice parcurgere. Proximitatea este tocmai *începutul* parcurgerii, convertirea vidului în *interval dinamic,* în *drum.* Proximitatea nu e opusul departelui: e primul pas, pasul decisiv, către el. Absolutul încetează să mai fie utopic dacă transformăm distanţa care ne separă de el într-o *înlănţuire de proximităţi.* Ceea ce e aproape de noi e mai aproape de absolut decît noi; pentru că *aproapele* nostru e extensia identităţii noastre, e şinele nostru lărgit. Şinele lărgit, şinele în expansiune, *şinele care se revarsă asupra proximităţii sale e* singurul, adevăratul partener al absolutului. Absolutul, la rîndul lui, trebuie să iasă din umbra depărtării sale pentru a se manifesta ca *vecinătate* posibilă a omului, ca proximitate. Pentru a ieşi din schematismul dihotomiilor, pentru a umple *intervalul* dintre ele şi pentru a depăşi criza proximităţii rezultată din fascinaţia idolatră a departelui se pot imagina - şi s-au imaginat - mai multe soluţii: una din ele face substanţa *angelologiei.*

B. Soluţiile angelologiei

îngerii şi proximitatea lui Dumnezeu

îngerii au această calitate puţin obişnuită de a fi *simultan aproape de Dumnezeu şi aproape de om.* Mai întîi, aproape de Dumnezeu: îngerii constituie, prin excelenţă, *anturajul* divin, „curtea" cerească, aşa cum apare ea în spectaculoasa viziune din primul capitol al lui Ezechiel. îngerii sînt suportul „tronului"

dumnezeiesc, „dregătorii" instituţiei supreme. Ei sînt cei care întreţin cultul Creatorului: slujesc şi laudă, organizaţi în „coruri" preoţeşti. Tot ei sînt „oştirile" lui Dumnezeu (Iehova este „Domnul oştirilor", căpetenia lor) şi mesagerii lui Dumnezeu. Mulţimea îngerilor e singura capabilă să populeze singurătatea lui Dumnezeu, dizolvînd opacitatea lui *Deus absconditus* într-o multiplă teofanie. E ceea ce Henry Corbin numeşte *paradoxul monoteismului.* Fără angelologie, monoteismul „piere într-un triumf iluzoriu"; el cade fie în agnosticism (ca *Ens supremum,* Dumnezeu e inaccesibil), fie în antropomorfism şi alegorie (Dumnezeu e încărcat cu Nume şi Atribute care atenuează misterul transcendenţei sale).[1]
Numai lumea îngerilor îngăduie lui Dumnezeu să se exprime rămînînd inefabil. îngerii sînt limbajul lui Dumnezeu, *die Stimmen seiner ewig-gebăren-den Harmoney* (vocile armoniei Sale, veşnic zămisli-toare) - cum spune Bohme în *Mysterium magnum.* Ca simboluri ale proximităţii divine, îngerii sînt „mediul" privilegiat al revelaţiei, „instrumentele" manifestării divine. „Lucrarea lor este modelarea semeaţă *(ein eitel Bildung)* a energiilor şi formelor dumnezeieşti" - observă tot Bohme, în *De tribus prin-cipiis.* îngerii stau aproape de Dumnezeu şi pentru că sînt singurele fiinţe create care suportă apropierea lui Dumnezeu. „Faţa nu vei putea să Mi-o vezi, căci nu poate omul să Mă vadă şi să trăiască!" (Exodul 33, 20). Dar îngerii văd faţa lui Dumnezeu. Ei sînt,
[1] Henry Corbin, *Le paradoxe du monotheisme,* L'Herne, Paris, 1981, p. 102.

într-un anumit sens, „faţa" lui Dumnezeu, ecranul protector prin care Dumnezeu se arată creaturilor sale. în Isaia (63,9) se vorbeşte despre „îngerul care este înaintea feţei Domnului". Schelling dedică -în *Die Weltalter (Vîrstele lumii)* şi apoi în *liber die Gott-heiten von Samothrake (Divinităţile din Samothrace)* -cîteva pagini esenţiale acestui „înger al Feţei", vestitor şi hermeneut *(angelus interpres)* al lui Iehova. E îngerul căruia gnosticii, comentariile rabbinice, dar şi christologia primelor veacuri creştine îi dau felurite nume (Metatron, Anaphiel, Michael),

identi-ficîndu-l, uneori, cu Iisus Christos *(Christos Angelos).* Angelologia avicenniană aminteşte şi ea de un „înger al Feţei celui sacrosanct" care e totuna cu arhanghelul Michael. Dar dincolo de nume, apare mereu în speculaţia angelologică tema unei prezenţe imediat învecinate Prezenţei supreme. Această „imediată vecinătate" e destinul oricărei prezenţe angelice. îngerul pluteşte în „atmosfera" lui Dumnezeu (sau, cum spune undeva Jacques Lacan, *ti nage dans le signifiant supreme).*[2]

îngerii şi proximitatea omului

Dar îngerul e şi „imediata vecinătate" a omului. El e „prietenul său ceresc", pedagogul său neobosit, ghidul şi protectorul său. „îngerul păzitor" se stră-

[2] Cf. *Le seminaire de Jacques Lacan,* Livre XX, Encore, 1972-l973, Editions du Seuil, 1975, p. 24. Evident, propoziţia citată apare într-o formulă tipic lacaniană: *Si l'ange a un souriresi bete, c'est parce au'ii nage dans le signifiant supreme.* Cu completarea: *Ce n'est pas que je ne croie pas aux anges - chacun le sait, j'y crois inextrayablement et meme inexteilhardement...*

duieşte să contrabalanseze, prin „inducţia" sa discretă, „seducţia" brutală a demonului (termenii, în această accepţiune, aparţin lui Claudel). îngerul ne stă alături în încercările de după moarte şi e avocatul nostru la Judecata de Apoi. El e „modelul" nostru spiritual, conştiinţa noastră mai bună. înainte de a deveni o *imitatio Christi,* viaţa omului de-săvîrşit începe prin a fi o „vita angelica", o *imitatio angeli.* Faţă de cerul îndepărtat al lui Dumnezeu, cerul îngerului ne apare ca un cer la îndemînă, ca o *înălţime încurajator accesibilă.* Lumea îngerească e „plafonul" umanităţii, genul ei proxim. Omul are intuiţia îngerului ori de cîte ori - în întreprinderile sale - se simte asistat, sprijinit, „inspirat". îngerii relativizează singurătatea omului tot astfel cum relativizează singurătatea lui Dumnezeu. Ei sînt, prin definiţie, *cei care însoţesc,* cei care ne sînt aproape. Aşa stînd lucrurile, spiritul textului biblic - dacă nu litera lui - ne îngăduie să credem că faimosul „Iubeşte pe aproapele tău" poate însemna mai mult decît „Iubeşte-l pe omul de lîngă tine". îngerul e

şi el „aproapele" nostru: nu aproapele de-alături, ci aproapele de sus. „Iubeşte-ţi aproapele" e, din unghiul angelologiei, un îndemn de a-ţi iubi îngerul, de a adînci misterul proximităţii sale pînă cînd ea se contopeşte cu proximitatea lui Dumnezeu.

O *soluţie la criza intervalului: îngerii şi spaţiile intermediare*

Angelologia soluţionează însă, o dată cu criza proximităţii, şi *criza intervalului.* îngerii convertesc abisul

259

dintre Dumnezeu şi om într-un spaţiu al *comunicării.* Ei dau consistenţă şi viaţă acestui spaţiu, transmi-ţînd omului semnele lui Dumnezeu şi lui Dumnezeu rugăciunile omului. Cuvîntul grecesc *angelos,* ca şi cel ebraic *(malakh),* ca şi cel arab *(malak)* sau persan *(fereshteh)* înseamnă „mesager". înainte de a se defini prin *esenţa* sa, îngerul se defineşte, aşadar, prin *funcţia* sa *(angelus enim officii nomen est, non natura* - spune Augustin, într-un comentariu la Psalmul 103). Iar funcţia îngerului e tocmai aceea de a acoperi neîncetat, printr-o dublă mişcare, intervalul dintre pămînt şi cer. E viziunea vechi-testa-mentară a scării lui Iacob (Geneza 28,12): „Şi a visat o scară rezemată de pămînt, al cărei vîrf ajungea pînă la cer; îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogo-rau pe scara aceea." „Traficul" acesta intens pe care îngerii - ca fiinţe intermediare - îl întreţin între centrul demiurgic al lumii şi sferele concentrice ale universului creat e de natură să spulbere confruntarea statică a extremelor, asigurînd, pe de o parte, posibilitatea ascensiunii unitive a omului către Dumnezeu şi, pe de alta, posibilitatea coborîrii lui Dumnezeu - prin revelaţie - către om. Soluţia întrupării, a Dumnezeului devenit om nu e decît varianta eroică, excepţională a aceleiaşi „proceduri". Luînd - în Iisus Christos - chip omenesc, Dumnezeu anulează depărtarea dintre El şi creatura sa printr-o decizie masivă, irepetabilă, pe măsura gravităţii păcatului omenesc. Dar „viaţa *cotidiană"* a îngerilor, urcuşul şi coborîşul lor pe scara lui Iacob, e un fel de a anticipa *evenimentul* întrupării, un fel de a-l pregăti şi de a-l menţine, în mod constant, „în act".

260

Legitimitatea şi necesitatea ontologică a fiinţelor intermediare e însă

departe de a fi o intuiţie strict creştină. Fragmente esenţiale din Platon - ca să luăm doar un exemplu celebru - o ilustrează fără echivoc, în *Banchetul* (202 e) se vorbeşte despre „un registru al spiritului" *(to daimânion),* aflat între *(metaxy)* divin şi ceea ce este muritor. Rolul acestui registru intermediar este „de a tălmăci şi de a împărtăşi zeilor cele omeneşti şi oamenilor cele ale zeilor: rugile şi jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalţi, precum şi răsplăţile jertfelor" (traducere de Petru Creţia).

O *„sociologie" a cerului*

Caracteristice pentru tipul de spaţiu în care se desfăşoară „activitatea" îngerilor sînt *diferenţierea* şi *ierarhia.* Intervalul dintre Dumnezeu şi om nu e nici vid, nici omogen, nici schematic. Angelologia poate fi, în bună măsură, *o sociologie a cerului.* Cetele îngereşti se împart după rang şi capacităţi. Avem de a face cu o adevărată „diviziune a muncii", potrivit căreia unora le revine controlul individului uman, altora controlul popoarelor, al marilor comunităţi sau al unor epoci întregi. Există, între îngeri, spirite ale locului şi spirite ale timpului, spirite ale elementelor - aer, pămînt, foc, apă -, ale corpurilor cereşti (uneori apare tendinţa identificării ierarhiilor angelice cu sferele planetare) sau ale fenomenelor meteorologice (ploaie, vînt, nori etc). Există îngeri ai mării, ai vieţii, ai morţii, ai milei, ai iertării, ai pedep-

sei, ai păcii. în mediile iudaismului tîrziu, faptul că „tot ce există şi se întîmplă în natură îşi are îngerul său" trece drept un adevăr de la sine înţeles.[3] El va fi preluat şi de Părinţii Bisericii, şi de teologia scolastică, ca un ecou al acelui „totul e plin de zei" al milesienilor. Un gînditor din ambianţa shî'ită a secolului al XlX-lea (shaykh-ul Hajj Mohammad Ka-rîm-Khăn Kermăni)[4] socoteşte că îngerul e „realitatea esenţială a oricărui existent aflat în plenitudinea existenţei sale". în consecinţă, putem vorbi de îngerul unui peisaj, al unei opere de artă, al unei simfonii etc. Aşadar, *maximă diferenţiere,* o diferenţiere echivalentă - la nivelul lumilor subtile - cu diferenţierea lumii sensibile. Dar nu numai diferenţiere, spuneam, ci şi ierarhie. îngerii sînt organizaţi după un principiu al subordonării

stricte, în funcţie de gradul de apropiere sau depărtare de Dumnezeu. Universal acceptată e ierarhia de nouă trepte a lui Dionisie Areopagitul (sfîrşitul secolului al V-lea)[5], începînd cu cetele cele mai înalte ale Serafimilor, Heruvimilor şi Tronurilor, continuînd cu cetele mijlocii ale Domniilor, Virtuţilor şi Puterilor şi termi-

[3] Cf. P. Athanas Recheis, O.S.B., *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter,* Edizioni di storia e letteratura (Temi e test, 4), Roma, 1958, p. 45. E citat un pasaj din înţelepciunea lui Isus Sirah (39, 33-37).

[4] *Âpud* Henry Corbin, *Le paradoxe...,* p. 112.

[5] Cf. A celui între sfinţi Dionisie Areopagitul *Despre Ierarhia Cerească,* în Sfîntul Dionisie Areopagitul, *Opere complete,* traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, Bucureşti, 1996.

nînd cu ceata cea mai apropiată de om: începătorii, Arhangheli şi îngeri (îngerii propriu-zişi). Ierarhiile cereşti care împrumută, uneori, stilul ierarhiei curţilor imperiale sînt, oricum, modelul ierarhiilor ecleziastice. Nu lipseşte o anumită nuanţă „parlamentară" a lumii angelice. Mari autori patristici (Clement din Alexandria, de pildă, sau Origene), continuînd tradiţii iudaice şi greceşti, vorbesc despre îngeri „de dreapta" şi îngeri „de stînga", adminis-trînd, în mod adecvat, sufletele celor defuncţi. îngerii „de dreapta" se ocupă de sufletele celor care au apucat să se căiască, îngerii „de stînga" se ocupă de păcătoşii irecuperabili.[6]

Angelologie şi metodologie:
îngerii, treptele lumii şi treptele cunoaşterii

Structura ierarhică a oştirilor îngereşti implică structura ierarhică a intervalului pe care ele îl populează. Există, cu alte cuvinte, *o ontologie a intervalului,* o „gradaţie" a lui, pe care imaginea *scării* din viziunea lui Iacob o sugerează în chip nemijlocit. între Dumnezeu şi om există *trepte,* „ceruri", „densităţi" ontologice diferite, după cum între om şi materia anorganică există regnuri intermediare. Regnurile superioare omului sînt corespondentul simetric al regnurilor care îi sînt inferioare: la cîte

„pămînturi", atîtea „ceruri". Sîntem confruntaţi cu o geometrie asemănătoare aceleia *a ziggurat-ului* mesopotamian,

[6] Cf. P. A. Recheis, *op. cit.,* pp. 56-64.

probabil cea dintîi reprezentare plastică a lumilor supraterestre, un fel de replică anticipativă, tridimensională, a scării lui Iacob.

Ontologia intervalului o dată constituită, este inevitabil să vedem născîndu-se *tehnici ale parcurgerii* lui, tehnici de *a fragmenta* distanţa, transformînd-o, cum am spus la început, într-o „înlănţuire de proximităţi". Or, îngerii nu fac altceva decît să *divizeze* depărtarea care ne separă de absolut, să reducă depărtarea aceasta la o suită de segmente plauzibile, îngerii sînt filtrele cunoaşterii mistice. Ei conduc, „din aproape în aproape", spre intuiţia „departelui divin", ei sînt calea spre tronul dumnezeiesc, *metoda* oricărei teognoze. Angelologia, ca disciplină a treptelor existente între inteligenţa omului creat şi adevărul Creatorului său, e o *metodologie,* poate chiar forma arhetipală a metodologiei. Ea stabileşte *etapele* unui drum şi recomandă ghidajul unor fiinţe intermediare, care controlează *pragurile* dintre etape. Lui Descartes nu-i rămîne decît să secularizeze „metoda" pe care angelologia o presupune, aşezînd scara lui Iacob pe orizontală; tema treptelor, a proximităţilor succesive, rămîne însă fundamentală: cel de-al treilea din cele patru principii pe care şi le propune, ca regulă, Descartes sună astfel: „Conduire par ordre mes pensees, en commencant par Ies objets Ies plus simples et Ies plus aises â connaître, pour monter *peu a peu, comme par degres (s.m.,* A. R), jusqu'â la connaissance des plus composes."[7] Cum

[7] Rene Descartes, *Discours de la methode,* în *CEuvres de Descartes* publiees par Charles Adam & Paul Tannery, voi. VI, Vrin, Paris,

vedem, Descartes încă vorbeşte de „urcuş" („monter peu â peu"). în realitate, cercetarea lui şi a ştiinţelor care îi sînt îndatorate e tot mai insistent legată de categoria - tipic cartezianã - a „întinderii" *(etendue).* Angelologia *urcă* spre obiectul cunoaşterii sale. Descartes *avansează* spre el. Şi, în acest tenace *progres* mental, el nu mai are nevoie de îngeri.

Simpli hibrizi, entităţi arbitrare alcătuite din elemente împrumutate lui Dumnezeu şi elemente împrumutate omului, îngerii trec, pentru Descartes si pentru lumea modernă, în categoria *imaginarului.* începe ofensiva dihotomiilor. Un lucru e sau real, sau ireal. Imaginarul e ireal. Prin urmare, îngerii nu există, iar Dumnezeu e din nou exilat în teritoriul nebulos, inabordabil, al maximei depărtări.

O soluţie la criza dihotomiilor: modulaţiile existentului

într-adevăr, dacă lucrurile sînt *sau* reale, *sau* ireale, dacă o propoziţie *e sau* adevărată, *sau* falsă, dacă ne mişcăm doar între binoame (concret-abstract, cunoaştere senzorială-cunoaştere intelectuală, „Dum-nezeu-cer-eternitate" pe de o parte, „om-pămînt-pe-risabilitate" pe de alta), atunci îngerii nu există, îngerii sînt, prin natura lor, un *al treilea termen,* ter-menul *mediu, lax* cînd unul dintre ei a refuzat să-şi

1982, p. 18 (...„a-mi conduce în ordine gîndurile, începînd cu obiectele cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a mă ridica, puţin cîte puţin, ca pe nişte trepte, pînă la cunoaşterea celor mai complexe" - trad. de Cr. Totoescu).

asume acest destin specific, cînd Lucifer a vrut să iasă din condiţia intervalului pentru a se instala la limita lui superioară, în locul rezervat lui Dumnezeu, întregul univers angelic s-a fisurat. Cînd nu se mai percepe pe sine ca interval, ca punte între două depărtări, îngerul devine demon. Cu alte cuvinte, deriva luciferică prin excelenţă este *instinctul polarizant,* „demonia" binoamelor. îngerii încep să se reanime abia cînd demonia aceasta se estompează, cînd intră în discuţie „gradele" de adevăr cuprinse între adevărat şi fals, „gradele" de realitate cuprinse între real şi ireal, „gradele" diverse de consistenţă cuprinse între corporalitate şi spiritualitate. Ne apropiem de teritoriul îngerilor ori de cîte ori vorbim de *modulaţiile existentului:* de posibil, de virtual, de existenţe „intensive", de „supra-existen-ţe", de existenţe indirecte, implicite, onirice etc. Ne apropiem de teritoriul îngerilor cînd vorbim de logica polivalentă, de facultăţi de cunoaştere distincte şi de simţuri, şi de intelect, de

evenimente care nu ţin nici de „mit", nici de „istorie", dar rămîn totuşi evenimente (experienţele vizionare, de pildă).

îngerii, sufletul şi alcătuirea tripartită a omului

Angelologia nu se poate adapta decît unui model ontologic şi antropologic de tipul triadei. Ca disciplină a intervalului, ea se adresează „intervalului" din om, adică nivelului său *animic,* aşezat între corp şi spirit. Sufletul omenesc este un înger latent (vezi imaginea sufletului-pasăre în lumea antică). El se

poate „activa" ca entitate angelică deplină, în măsura în care dezamorsează cealaltă „latenţă" a sa: latenţa demonică. Trecerea de la angelicitate potenţială la angelicitate reală e conţinutul însuşi al efortului ascetic, la capătul căruia călugărul se integrează în metabolismul vieţii îngereşti *(bios angelikos)* şi devine, prin aceasta, *isănghelos,* asemenea îngerilor. Dar, în efortul său, sufletul nu e singur dinaintea propriilor sale determinări. El e asistat de „dublul său ceresc", de expresia perfectă a naturii sale, un fel de *alter ego* sublim, care îi slujeşte drept reper şi colaborator. în consecinţă, viaţa noastră interioară e o *con-vieţuire,* existenţa noastră sufletească e o *coexistenţă,* un neîncetat dialog între sufletul nostru pămîntesc şi „perechea" sa angelică. Luată în serios, angelologia ar putea adăuga psihologiei „abisale", care valorifică mereu subterane, straturi nocturne şi, uneori, impersonale ale organismului nostru psihic, *o fenomenologie a înălţimilor,* atentă la zona „luminoasă", auroralâ, pronunţat personalizată a sufletului. Studiul „rădăcinilor" conştiinţei s-ar completa, astfel, cu o evaluare a „nimbului" ei. O veritabilă „psihologie a înălţimilor" s-ar interesa nu numai de *ceea ce ne motivează,* ci şi de *ceea ce ne inspiră.* A privi cu scepticism o asemenea perspectivă nu mi se pare o probă de raţionalitate, în orice caz, nu înainte ca cercetătorul (sceptic sau nu) să fi parcurs măcar două-trei tratate de angelologie.

Pentru a ilustra relaţia subtilă a sufletului cu „tutorele" său suprasensibil, cu „Natura sa Perfectă", vom recurge la trei citate dintr-un text hermetic al

ambianţei gnostico-iraniene. E vorba de *Ghayat-al-Hakîm* („Scopul înţeleptului"), scris, probabil, în secolul al VUI-lea şi cunoscut, în traducere latină, sub titlul *Picatrix* (deformare a numelui lui Hippocrates). Textul reia mai multe pagini dintr-o lucrare pseu-do-aristotelică, pretinzînd a cuprinde sfaturile lui Aristotel către Alexandru cel Mare. Atragem atenţia că, în citatele pe care le-am ales[8], „Natura Perfectă" e în strînsă relaţie cu Hermes-zeul înaripat, asimilat în unele scrieri gnostice cu Arhanghelul Michael.

Primul citat: „înţeleptul Socrate pare să fi spus: Natura Perfectă e numită Soarele Filozofului, rădăcina sa, vlăstarul său. L-am întrebat pe Hermes: cum poţi ajunge să cunoşti înţelepciunea? Hermes a răspuns: prin Natura Perfectă. L-am întrebat: care e rădăcina înţelepciunii? A răspuns: Natura Perfectă. L-am întrebat: care e cheia înţelepciunii? A răspuns: Natura Perfectă. Atunci l-am întrebat: dar ce e Natura Perfectă? A răspuns: e îngerul, entitatea cerească a filozofului, cea care îi însoţeşte steaua, care îl guvernează, îi deschide zăvoarele înţelepciunii, îl învaţă lucrurile greu de învăţat, îi arată - şi în somn, şi în stare de veghe - ce este drept şi care sînt cheile tuturor uşilor."

Relaţia sufletului cu „Natura Perfectă" devine o relaţie liturgică, alcătuind deci substanţa unui cult. Iată - într-un al doilea citat - una din rugăciunile acestui cult, adresîndu-se ipostazelor îngereşti ale

[8] *Apud* Henry Corbin, *L'Homme et son Ange. înitiation et cheva-lerie spirituelle,* Fayard, Paris, 1983, pp. 54-57.

Naturii Perfecte: „Vă chem pe toţi, o, îngeri puternici, sublimi, netrupeşti, voi care sînteţi înţelepciunea înţelepţilor, agerimea celor pătrunzători, ştiinţa ştiutorilor. împliniţi-rnă, arătaţi-vă mie, apro-piaţi-mă de rangul vostru, călăuziţi-mă prin înţelepciunea voastră, apăraţi-mă prin puterea voastră, învăţaţi-mă să înţeleg ceea ce nu înţeleg, să ştiu ce nu ştiu, să văd ceea ce nu văd. îndepărtaţi de la mine ponoasele necunoaşterii, uitarea şi împietrirea inimii, aşa încît să fiu asemenea vechilor înţelepţi, în inima cărora înţelepciunea, perspicacitatea, vigilenţa, discernămîntul

şi înţelegerea şi-au făcut lăcaş. La fel şi voi, aşezaţi-vă în lăcaşul inimii mele şi nu vă mai despărţiţi de mine niciodată."
într-un al treilea fragment, invocaţia către Natura Perfectă e transferată asupra lui Hermes însuşi, care îi preia atributele şi prestigiul: „Eşti atît de ascuns, încît nimeni nu-ţi cunoaşte, cu adevărat, natura şi eşti atît de subtil, încît nu poţi fi definit prin nici o calitate particulară; căci eşti masculin cu masculinitatea şi eşti feminin cu feminitatea; la lumina zilei împrumuţi firea zilei şi în umbra nopţii împrumuţi firea nopţii; le întreci pe toate în chiar firea lor şi te faci asemeni lor în modul lor de a fi..."
Capacitatea Naturii Perfecte, a îngerului, de *a se plia* - în mod intim - pe structura specifică a partenerului său e misterul însuşi al firii angelice. „Adaptarea" îngerului la sufletul terestru pe care îl însoţeşte merge pînă la identificare; destinul celor doi se confundă. E, de aceea, inevitabil ca, de îndată ce problematica sufletului păleşte sau degenerează,

problematica angelologiei să pălească de asemenea. Or, sufletul, cu tot cortegiul de facultăţi intermediare pe care el le presupune (afectivitate, intuiţie, imaginaţie etc), apare, în *Weltanschauung-ui* Europei moderne, ca o instanţă discreditată; el e fie uitat (pî-nă într-atît încît Cari Gustav Jung a putut declara că psihologia modernă e *„o psihologie fără psyche"),* fie asimilat unui sentimentalism vag, situat undeva între emotivitate romantică şi derapaj halucina-toriu. Instinctul polarizant, obsesia simplificărilor binare au sfîrşit prin a pune între paranteze existenţa sufletului. Această „resistematizare" a modelului antropologic tradiţional s-a petrecut în chiar teritoriul teologiei creştine *oficiale,* căpătînd demnitate conciliară. Cum ştim, în perioada apostolică se vorbea despre *tripartiţia* omului. Părea de la sine înţeles - şi fiecare putea experimenta acest subînţeles printr-o minimă introspecţie - că sîntem construiţi din trei elemente net diferenţiate: corp, suflet, spirit (sau voinţă, afect, inteligenţă). Epistolele pauline[9] încă păstrează, ca valabilă, această imagine triho-tomică aflată, de altfel, într-o perfectă coerenţă cu gîndirea trinitară a dogmaticii creştine. Creat „după chipul şi asemănarea" unui Dumnezeu treimic, omul nu putea fi, la rîndul lui, decît treimic. Şi totuşi

binomul a învins. în definitiv, e mai simplu să spui („claritatea didactică" e curent invocată pentru a eluda nuanţele), e deci mai simplu să spui că „reţeta" umană e binară: o parte vizibilă (corpul) şi o parte
[9] Cf. 1 Tesaloniceni 5, 23.

nevăzută (în care sufletul şi spiritul sînt contopite într-o unitate indistinctă), decît să întîrzii în varianta trihotomică. O astfel de „simplificare" a fost proclamată ca „obligatorie" de al doilea Conciliu de la Constantinopol (869 A.D.). începînd cu această dată, omul e gîndit - în perimetrul creştin cel puţin - ca un agregat de componente diametral opuse, între care nu mai există nici o funcţie echilibrantă. Şi tot astfel cum sufletul se resoarbe în spirit, lăsînd gol intervalul în care se mişca îndeobşte, îngerii par a se resorbi în omogenitatea divinului, lăsînd nefolosită scara lui Iacob. Dinamica scării lui Iacob se ocultează dacă energia cognitivă a sufletului se stinge. Căci facultatea care mijloceşte, în mod normal, accesul nostru către ierarhiile cereşti este o facultate a sufletului: *imaginaţia.* Numele ei este însă expus - ca şi „sufletul" - unor vechi şi persistente confuzii semantice, pe care nu putem spera să le clarificăm acum. Ne vom mulţumi cu cîteva, strict necesare, precizări.

C. Topografia lumilor îngereşti

Facultatea perceperii îngerilor: imaginatio vera

De la Platon la Sartre, dispunem de o foarte ramificată *analitică a imaginaţiei* care însă, în loc să consolideze contururile termenului, le-a relativizat. Imaginaţia a apărut cînd ca simplă „fantezie", opusă raţiunii şi bunului-simţ (Descartes), cînd ca o oarecare capacitate combinatorie, fără putere creatoare

(Diderot), cînd, dimpotrivă, ca o veritabilă „regină a facultăţilor" (Baudelaire). S-a înţeles însă, încă de timpuriu, că există o formă degradată a imaginaţiei, imaginaţia care inventează formaţiuni arbitrare, „fantasmagorii", „capricii", şi o formă nobilă a imaginaţiei, imaginaţia producătoare de lumi consistente, cvasiautonome, imaginaţia care sesizează şi descrie *aspectul „imagine"* al realului, zona lui de virtualitate.

Voltaire deosebea *l'imagination passive,* înţeleasă ca pură închipuire, de o *imagination active,* creatoare. E faimoasă distincţia lui Coleridge între înşelătoarea *fancy* şi legitima *imagination.* în mediul bizantin, datorăm lui Grigorie Palama (f 1359) o suită de reflecţii plină de consecinţe pentru estetica „imaginii". El opune unei imaginaţii de tip „omenesc", legată de conformitatea sufletului cu trupul (şi deci determinată fiziologic), o specie a imaginaţiei, pe care o numeşte „divină", eliberată de amprenta corporalităţii şi orientată nu spre eludarea artificială a realului, ci spre *instaurarea* unor noi „trepte" ale lui. Jung regăseşte „imaginaţia divină" în cîteva tratate alchimice (vezi *Psychologie und Alchemie)* care o definesc drept „corp subtil al sufletului", *astrum in ho-mine:* e vorba deci de o înzestrare „cerească" de aceeaşi natură cu înzestrarea creatoare a lui Dumnezeu şi, ca atare, infinit mai „productivă" decît stricta fantezie omenească. La o asemenea înzestrare se referă, probabil, Borges cînd, în prefaţa „manualului" său de zoologie fantastică, admite că, oricît de spectaculoasă, imaginaţia „artistică" nu poate concura imaginaţia care se exprimă în formele realului însuşi:

animalele adevărate sînt mai numeroase şi mai stranii decît cele ale ficţiunii. Neoplatonismul, fie în varianta lui renascentistă (cu ecouri care se percep pînă în secolul al XlX-lea, la romantici), fie în prelucrările lui islamice (la Avicenna sau la Ibn Arabi), ne oferă comentarii dintre cele mai subtile pe tema imaginaţiei „divine" înţelese - după spusa lui Alexandre Koyre - drept un „intermediar magic între gîndire şi fiinţă", drept „întruchipare a gîndirii în imagine şi implantare a imaginii în fiinţă". E limpede că ne aflăm dincolo de accepţiunea comună a „fanteziei". Fantezia *(Die Phantasey)* - în termenii lui Paracelsus - *ist nicht* Imaginatio, *sondern ein Eckstein der Narren* („nu e *Imaginatio,* ci piatra de hotar a smintiţilor"). Dimpotrivă, imaginaţia, *imaginatio vera,* e calea regală de acces către o rubrică a realului care nu e nici a particularului concret (lumea senzaţiilor), nici a universalului logic (lumea ideilor), ci a unui universal metafizic, alcătuit din „imagini", adică din forme care, fără a fi „abstracte", sînt totuşi necorporale. *Imaginatio vera* e „gîndire în ima-

gini", e capacitatea de *a vizualiza* realităţi trans-vi-zuale, de a încorpora spiritul. Cînd Giordano Bruno declară că „a înţelege e a «specula» cu imagini" *(In-telligere est phantasmata speculări),* el are în vedere, cu siguranţă, tocmai o facultate de acest tip, indispensabilă pentru a intui *realitatea* spiritului, pentru a înţelege, de pildă, lumea simbolurilor, a epopeilor mistice, a literaturii hermetice în genere (Ciclul Graalului, Ciclul Nibelungilor, *Chemische Hochzeit* a lui J. Valentin Andreae, *Le Roman de la Rose,* tex-

tele lui Raymundus Lullus etc). A sesiza *specificul* acestei forme a imaginaţiei, diferenţa care o separă de fantezia comună, e a sesiza diferenţa dintre texte ca cele invocate adineauri şi romanul obişnuit sau, în alt plan, diferenţa dintre alegorie şi simbol. *A nu* deosebi între imaginaţia „omenească" şi cea divină e a nu vedea între *Comedia umană* a lui Balzac şi Biblie decît o diferenţă de grad. E ceea ce Henry Corbin numeşte undeva o variantă de „surditate hermeneutică", un fel de a nu avea „ureche" pentru o categorie de texte foarte riguros delimitată. Şi pentru că l-am pomenit pe Corbin, trebuie să spunem că îi datorăm esenţialul, în efortul pe care îl facem de a defini *imaginatio vera.* Pentru a clarifica lucrurile, el a pus în circulaţie un concept - conceptul de „imaginai" (distinct de „imaginar"), decisiv, din punctul nostru de vedere, pentru înţelegerea oricărui discurs mistic. Nu e vorba de o pură invenţie terminologică, ci de un decalc latin după o expresie arabă, care constituie cheia platonismului persan reprezentat, între secolele al Xl-lea şi al XVI-lea, de cîţiva mari gînditori ca Sohrawardî sau Mollă Sadră. Expresia arabă este *„ălam al-mithăl* (sau *ălam al-khax/ăl),* iar decalcul latin al lui Corbin este *mundus imaginalis.*

Locul îngerilor: mundus imaginalis. *îngeri şi oglinzi*

Mundus imaginalis e lumea intermediară dintre lumea corpurilor (a existenţelor materiale) şi lumea

Intelectului pur, a existenţelor spirituale. E, prin urmare, *lumea sufletului,* o lume în care spiritul şi corpul se întrepătrund, o lume de

imagini, *imaginală,* dar la fel de puţin *imaginară* ca şi lumile care o flanchează. In această lume au loc „viziunile" revelaţiile", teofaniile de tot soiul şi resurecţia postumă a sufletelor. In această lume, în care nu există spaţiu şi în care timpul e reversibil, Absolutul coboară atît cit este necesar pentru a se arăta creaturilor sale E lumea în care spiritul capătă densitate şi densităţile devin diafane. (Un alt platonician, de la Cambridge de data aceasta, Henry More, vorbea - în secolul al XVH-lea - despre *spissitudo spiritualis;* Oetinger discipol, din secolul al XlX-lea, al lui Bohme şi Swe-denborg, invoca acelaşi univers intermediar prin termenul *Geistleiblichkeit, caro spiritualis,* iar Swe-denborg însuşi îşi recolta „informaţiile" dintr-o lume a „aparenţelor reale", *apparentiae reales.)* Aceasta este *lumea îngerilor.* Este ea o lume „obiectivă"?

1. Nu, dacă „obiectiv" înseamnă „localizabil" Nu se poate spune *unde* se află această lume imaginală" precizează Corbin. „Cine *a văzut-o* nu o poate *arăta* altora. De aceea i se mai spune şi «teritoriul lui *non-unde»* (pers. *Nă-kojă-abad),* în sensul că nu te poţi orienta spre el referindu-te la coordonatele lumii geografice sau astronomice."

2. *Mundus imaginalis* nu e o lume „obiectivă" nici dacă „obiectivitatea" presupune „exterioritatea autonomă". *Mundus imaginalis* e la hotarul care desparte exterioritatea de interioritate. Pentru a se manifesta, ea are nevoie de aportul imaginaţiei *vera,* de

„activarea" unei facultăţi lăuntrice anume constituite pentru perceperea ei. Fără intervenţia acestei facultăţi, lumea imaginală e o simplă existenţă virtuală, la fel ca universul extern pentru un orb.

Este, atunci, lumea îngerilor, lumea imaginală, o lume „subiectivă"?

1. Nu, dacă „subiectiv" înseamnă „închipuit", „imaginar", valabil doar în limitele unui delir solitar. *Imaginatio vexa* nu e o *Einbildungskraft,* o specie a inventivităţii interioare; ea e mai curînd o *Vor-stellungskraft,* o capacitate de a transfera invizibilul în vizibil, de a *pro-pune* spiritului imagini revelatoare. *Imaginatio vera* nu e o facultate *fără obiect,* o simplă surescitare a fanteziei individuale. Dimpotrivă, aşa cum simţurile fizice au un obiect (lumea sensibilă) şi aşa cum intelectul are un obiect (lumea

ideilor), *imaginatio vera* îşi află *obiectul* în *mundus imaginalis. Mundus imaginalis,* ca loc de apariţie a formelor imaginale, are o certă consistenţă ontologică şi se oferă, ca atare, unei modalităţi de cunoaştere specifice: *cunoaşterea imaginativă,* cu instrumentul ei caracteristic: *percepţia imaginală.*

2. Lumea îngerilor nu e „subiectivă" nici dacă „subiectiv" înseamnă strict „psihologic". *Mundus imaginalis* nu e un „accident" al vieţii interioare, un fenomen psihic. „Viziunea" pe care o are un profet e, desigur, viziunea sa. Dar *toţi* profeţii se întîlnesc într-un *spaţiu comun al viziunii* şi, dacă vorbesc între ei, ştiu că vorbesc despre acelaşi lucru. Spaţiul comun al viziunii e deci *nu* subiectiv, ci *inter-subiectiv* şi, de fapt, *trans-subiectiv.* Iată acelaşi gînd, în for-

mularea unui cunoscut teolog german: „Dacă îngerii n-ar fi decît expresia codificată a unor procese inerente vieţii noastre sufleteşti, atunci interesul nostru pentru ei n-ar fi decît un fel de a ne da în căluşei în jurul eului propriu, un sport pe cît de iubit, pe atît de periculos. De fapt, ei nu sînt nici obiecte, nici concepte, nici fenomene psihice, ci o realitate de un fel special, care nu se lasă exprimată decît în imagini şi nu se poate desemna decît într-un limbaj mitic-simbolic."[10]

Analogia vizuală cea mai la îndemînă pentru *mundus imaginalis* este universul *oglinzii.* Ca şi formele din oglindă, formele imaginale sînt un insolit amestec de evidenţă şi inefabil. Oglinda recepţionează şi reflectă, fără a încorpora. Ceea ce vedem în spaţiul ei nu face parte din substanţa ei, dar nu s-ar putea vedea fără transluciditatea acestei substanţe. Imaginea din oglindă e în alt spaţiu decît noi, dar nu intră în mişcare decît prelungind mişcarea noastră: se apropie de noi cînd ne apropiem de ea şi încetează să mai existe dacă încetăm să o mai privim. Totul e suspendat *în apropierea de neatins* a purei vizualităţi. Cel care se contemplă în oglindă - spune Ibn Arabî - ştie că ceea ce vede nu e tocmai imaginea sa, dar nu poate nega că e totuşi imaginea sa. El ştie, de asemenea, că imaginea nu *e în* oglindă, nici *între* oglindă şi el. Ce vede el atunci? Ce este acest pozitiv-negativ, existent-inexistent,

[10] Cf. D. Dr. Wilhelm Stăhlin, „Der Engel in unseren Tagen", în *Begegnung mit Engeln,* Otto Wilhelm Barth Verlag GMBH, Miinchen, Planegg, 1956, pp. 69-92.

ştiut-neştiut din oglindă? E un „paradox simbolic" - conchide Ibn Arabî - prin care ni se sugerează în ce direcţie trebuie să căutăm sensul oricărei teofanii. Relaţia dintre optică, katoptrică şi angelologie e identificabilă atît în spaţiul european, cît şi în cel oriental, ori de cîte ori e vorba de mistica luminii, de problema manifestărilor divine şi de ierarhia lumilor necorporale. Lumea îngerilor - *mundus imaginalis -stă* ca o oglindă între lumea lui Dumnezeu şi lumea oamenilor, aducîndu-le pe amîndouă într-o nesperată contiguitate. Lumea îngerilor aduce în acelaşi plan „văzutele şi nevăzutele" *(visibilia et invisibilia),* distanţele ireconciliabile, dihotomiile.

în loc de concluzie:

îngerii şi măgăriţa lui Balaam

Ca „teorie a proximităţii", angelologia poate deschide un domeniu de investigaţie cît se poate de fertil pentru lumea de azi, o lume care nu şi-a găsit încă amplasamentul optim în intervalul dintre extreme. Evident, o anumită utilizare a raţiunii şi a bunului-simţ poate decide că a vorbi, azi, despre îngeri e o extravaganţă, o încercare de a reînvia legende. Şi e un fapt că, pentru omul modern, îngerul e rareori mai mult decît prilejul unui surîs. „în viaţa modernă, spune un teolog contemporan (Johannes Wagner), îngerul apare - chiar şi atunci cînd existenţa lui nu e contestată, ca o fiinţă aflată în retragere; el seamănă, ca să recurgem la o metaforă, cu locuitorul străvechi al unui ţinut - cu indianul Americii de

Nord, de pildă, care, alungat de pe proprietăţile sale, nu mai are nici o putere şi trăieşte în rezervaţii. Sigur, e încă viu, se poate vorbi cu el, se pot povesti multe despre ce a însemnat el cîndva, dar, în realitate, el nu mai e pentru conştiinţa contemporană decît o fabulă."[11] Cum s-a ajuns aici? Ce ne lipseşte pentru a regăsi - dincolo de prejudecăţi - interesul pentru *mundus imaginalis?* Dar poate că nu ne lipseşte ceva, ci *ne prisoseşte* ceva. Nu mai dispunem de simplitatea Venerabilului Beda

care, cînd întîrzia la Vigilae, îşi închipuia că îngerii privesc, nemulţumiţi, prin biserică şi se întreabă: *uîri est Beda?* Sîntern mai rezonabili şi mai maturi. Rezonabil şi matur e - într-un pasaj vechi-testamentar (Numeri, 22) - şi Balaam, cel care, la rugămintea moabiţilor şi împotriva cuvîntului lui Dumnezeu, e gata să treacă de partea duşmanilor poporului lui Israel. El îşi înşe-uează măgăriţa şi porneşte la drum. Pentru a-l opri, Dumnezeu trimite în trei rînduri în întîmpinarea lui un înger. în trei rînduri, măgăriţa lui Balaam vede îngerul şi se opreşte, în vreme ce Balaam nu-l vede şi îşi bate, contrariat, măgăriţa îndărătnică. Rezonabil şi matur e şi Descartes, cînd nu mai acceptă angelologia decît ca pe expresia unui scuzabil con-formism religios. Ceea ce nu l-a împiedicat pe Leib-niz să-şi scrie monadologia pornind de la cartea despre îngeri din *Summa* lui Toma d'Aquino. Poţi fi,

[11] Johannes Wagner, „Der Engel im Leben des modernen Menschen", în *Die Engel in der Welt von heute,* Gesammelte Aufsätze hrsg. von P. Theodor Bogler, O.S.B., Verlag Ars Liturgica, Măria Laach, 1957, p. 11.

desigur, de partea lui Descartes. Dar încercarea noastră se justifică prin aceea că, din punctul nostru de vedere, e preferabil să fii de partea lui Leibniz, a Venerabilului Beda şi a măgăriţei lui Balaam.

2. TABLOUL IERARHIILOR CEREŞTI

(în ordine descrescătoare, după Dionisie Areopagitul)

I. SERAFIMI

gr. *Sspaşifx,* lat. *Seraphim,* germ. *Seraphim,* fr. *Seraphins,* engl. *Seraphim*

Locuri[1]: Isaia 6,2-7 (dar sînt citate ca referinţe indirecte) şi Numeri 21, 6; Deut. 8, 15; Ps. 104, 4; Isaia 14, 29;30, 6.

II. HERUVIMI

gr. *Xspoofiiju,* lat. *Cherubim,* germ. *Cherubim,* fr. *Cherubins,* engl. *Cherubim*

Locuri: Gen. 3,24; Exodul 25,18; 2 Sam. 6,2; 22,11; Ps. 18,10; 80,1; 99,1; Isaia 37,16; Ezechiel, 10.

III. SCAUNE (Tronuri)

gr. *©povoi,* lat. *Troni,* germ. *Throne,* fr. *Trones,* engl. *Thrones*

Locuri: Coloseni 1,16.

[1] Trimiterile la locuri nu sînt exhaustive, ci orientative. N-am indicat terminologia ebraică a ierarhiilor, pentru că echivalenţele nu sînt întotdeauna uşor de stabilit. Există *Seraphim* (pi. de la *Saraf)* şi *Kheruvim* (pi. de la *Keruv).* Heruvimii sînt însă asimilaţi, uneori, şi „fiarelor cereşti" *(Hayyoth).* Pentru Tronuri, există echivalenţele posibile *Ofannim, Galgallin, Erelim* sau *Kisaoth.* Pentru Domnii avem *Hamshalim* (sau *Hashmallim),* pentru Puteri - *Tarshishim,* dar şi *Malakim,* iar pentru Stăpînii - *Elohim,* sau *Ishim.* începătoriile s-ar putea echivala cu *Sărim,* îngerii propriu-zişi fiind *Malakim.* Cf. Gustav Davidson, *A Dictionary ofÂngels, including thefallen angels,* The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1967. Mulţumim, pentru cîteva sugestii, dnei Madeea Sâsână Axinciuc.

IV. DOMNII (Dregătorii)

gr. *KvpioxrisQ,* lat. *Dotninationes,* germ. *Herrschaften,* fr. *Seigneuries {Dominations),* engl. *Dominions {Lords)* Locuri: Efeseni 1, **21;** Coloseni 1,16.

V. PUTERI

gr. *Avvăjueig,* lat. *Virtutes,* germ. *Măchte {Tugenden),* fr. *Puissances-Vertus,* engl. *Virtues* Locuri: Romani 8, 38; Efeseni 1, 21.

i

VI. STAPINII (Stăpîniri)

gr. *E^ooaiai,* lat. *Potestates,* germ. *Gewalten {Obrig-keiteri),* fr. *Puissances-Authorites,* engl. *Powers {Autho-rities)*

Locuri: Efeseni 1, 21; Coloseni 1,16; 2,10.

VII. ÎNCEPĂTORII (Căpetenii)

gr. *'Ap/ai,* lat. *Principatus,* germ. *Fiirstentumer,* fr. *Principautes {Archontes),* engl. *Principalities* Locuri: Romani 8, 38; Efeseni 1, 21; Coloseni 1,16; **2,10.**

VIII. ARHANGHELI
gr. *'ApxăyysXoi,* lat. *Archangeli,* germ. *Erzengel,* fr. *Archanges,* engl. *Archangels*
Locuri: 1 Tesaloniceni, 4,16; Iuda, 9.
IX. ÎNGERI
gr. *AyysĂoi,* lat. *Angeli,* germ. EngeZ, fr. Ânges, engl.
282
Locuri: Frecvenţa termenului, mai ales în ambianţa neotestamentară, ne dispensează de trimiteri specifice (cf. prezenţa îngerilor în episoadele-cheie ale vieţii lui Iisus, de la naştere pînă la înălţare).
Notă
Schema lui Dionisie e preluată şi de Toma d'A-quino. Foarte aproape de modelul dionisian e şi schema lui Grigorie cel Mare, cu deosebirea că apare o rocadă între poziţiile V şi VII (începătoriile lui Dionisie stau, la Grigorie, pe locul Puterilor şi invers). Scheme diferite mai apar la Sf. Ambrosie, Sf. Iero-nim (cu doar şapte trepte), Isidor de Sevilla, Ioan Damaschinul (rocadă între poziţiile V şi VI) etc.
•

Despre Îngeri

CUPRINS

Cuvînt înainte..... 7
I. Introducere în angelologie
1. FARMECUL LUMILOR INTERMEDIARE..... 17
Dihotomiile, principiul identităţii,
şi tema intervalului..... 17

Lumile intermediare de la Platon
la Walter Benjamin..... 23
îngerii deasupra omului şi omul
deasupra îngerilor..... 32
Deducţia speculativă a existenţei îngerilor
la Toma d'Aquino. „Corpul" îngerilor..... 39
2. ÎNGERII ŞI IMAGINALUL..... 50
Tribulaţiile „existentului"..... 50
Imaginarul şi oglinzile..... 57
Corpuri spirituale..... 65
Nicăieri, peste tot, „înăuntru", „în afară"..... 69
Imaginaţia divină..... 76
3. ÎNGERUL DE LINGĂ OM:
PĂZITORUL CERESC..... 81
Surse creştine şi necreştine..... 81
întrebările teologilor..... 86
285
îngerul păzitor şi omul precar.
Modelul-călăuză. Bunătatea neîndurătoare..... 93
Teze pentru o fenomenologie
a protecţiei (îngereşti)..... 102
Moduri ale protecţiei. Terminologie..... 110
4. OMUL DE LÎNGĂ ÎNGER: CĂLUGĂRUL..... 124
Cerul, chilia şi îngerii..... 124
Călugări, aripi, păsări..... 136
Pustiul şi muntele..... 141
Monachus quasi monoculus..... 149
Veghe şi rugăciune..... 153
5. ÎNGERII, MUZICA LUMII ŞI NAŢIUNILE..... 158
Cognitio matutina şi *musica coelestis*..... 160
îngerii naţiunilor şi erezia naţionalistă..... 165
Christos ca principiu supra-naţional.
Pax messianica..... 168

II. Experienţe, tatonări, lecturi
„Lumea spirituală"..... 175
îngerul şi clipa..... 181
Tăcerea îngerilor..... 182
Lumea în oglindă..... 185
îngerii şi gîndirea simbolică..... 188
Iubirea îngerească..... 191
îngeri şi zile..... 198
286
îngeri şi litere..... 204
Căderea îngerilor şi răul omenesc 206
Martirajul îngerului păzitor..... 215
Aroma lumii..... 218
Intelectul ca înger 220
„Omul universal"..... 228
Lupta lui Iacob cu îngerul..... 233
III. Addenda
1. ÎNGERII. ELEMENTE PENTRU O TEORIE
A PROXIMITĂŢII..... 253
A. Diversiunea „departelui"..... 253
B. Soluţiile angelologiei..... 256
C. Topografia lumilor îngereşti..... 271
2. TABLOUL IERARHIILOR CEREŞTI..... 281

S-a spus mereu că îngerii sînt „dublul" ceresc al omului. Sîntem mereu însoţiţi de „modelul" nostru, de portretul nostru îmbunătăţit. Şi sîntem - sau, în orice caz, ar fi bine să fim - într-un dialog permanent cu posibilul acestui portret. îngerul oferă fiecăruia din actele noastre reperul *epurei* lui, adică desenul lui ideal. Lîngă fiecare „este", îngerul aşază un „cum ar trebui să fie". El conjugă neobosit, la optativ, curgerea vieţii noastre, aşa cum am face-o noi înşine dacă am fi în condiţia lui.